UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04339 9070

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR.
TRANSFERRED
BIBLIOTHECA
PROV. TORONTONENSIS
TRANSFERRED
STUDENDATUS
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY
XII - 2
BIBLIOTHECA
PROV. TORONTONENSIS
TRANSFERRED
STUDENDATUS

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/legagedesdivines00hugh

LE GAGE DES DIVINES FIANÇAILLES

(De Arrha Animae)

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

MUSEUM LESSIANUM

PUBLICATIONS

dirigées par

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
SECTION THÉOLOGIQUE
SECTION PHILOSOPHIQUE

Pour la Rédaction s'adresser au Secrétariat, *11, Rue des Récollets, Louvain.*

Pour l'Administration s'adresser à la *Firme Charles BEYAERT, Ed. Pont. 6, Rue Notre-Dame, Bruges.*

Voir à la fin du livre la liste des publications du Lessianum.

MUSEUM LESSIANUM
SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE N° 12

LE GAGE
DES
DIVINES FIANÇAILLES

(De Arrha Animae)

PAR

HUGUES DE SAINT-VICTOR
(1096-1141)

XIV 5

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENDATUS TRANSFERRED

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

MICHEL LEDRUS, S. J.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO LIBRARY

CHARLES BEYAERT, Ed. Pont. BRUGES
Dépôts à Paris : A. GIRAUDON, 22, Rue Jacob,
Librairies : P. LETHIELLEUX, 10, Rue Cassette — PAILLARD, Bd Raspail, 51.
A. DEWIT, BRUXELLES — PAUL BRAND, HILVERSUM (Hollande)
— 1923 —

HOLY REDEEMER LIBRARY WINDSOR
TRANSFERRED

De Licentia Superiorum Ordinis.

NIHIL OBSTAT :
Brugis, die 26a Aprilis 1923,
ALB. BOONE, S. J.

IMPRIMATUR :
Brugis, die 28 Aprilis 1923.
H. VAN DEN BERGHE
Vic. gen.

A MES PARENTS BIEN-AIMÉS.

INTRODUCTION

I. L'ANCIEN ÉLÈVE D'HAMERSLEBEN.

Maître Hugo, ainsi l'appelaient-ils à Saint-Victor de Paris, voulut un jour donner signe de vie à ses anciens condisciples de l'abbaye saxonne d'Hamersleben.

Un signe de vie, pour ce philosophe contemplatif, ce ne pouvait être une rédaction du fait divers de la chronique de Saint-Victor, encore moins une narration des incidents insignifiants de son existence régulière et silencieuse ; la vie du Victorin, c'étaient ses idées et sa piété. Hugues ne pouvait offrir à ses confrères d'Hamersleben un souvenir plus délicat que cette esquisse de sa mentalité mystique et spéculative, le *Soliloquium de Arrha animae*. Les bons chanoines seraient servis à souhait, et ce témoignage d'amitié religieuse devait valoir à la tradition chrétienne un des bijoux de sa littérature.

Hugues, né vers l'année 1096, avait été formé à

l'abbaye d'Hamersleben (1). Ses condisciples l'avaient vu à l'œuvre, cet enfant d'avenir, curieux de savoir le nom de chaque chose, inséparable du bout de parchemin où il consignait ses réflexions, amateur, jusqu'à l'importunité, des précisions et des discussions. Ils avaient souri à le voir agencer de petits cailloux, charbonner sur le pavement des figures géométriques et, après une trouvaille, se redresser, la mine empourprée, avec un sourire d'herborisateur en veine. Peut-être tel ou tel, ce modeste frère G., qui discrètement biffa son nom du texte du Prologue (2), ou le frère B., ou le frère A., ses grands amis, avaient-ils veillé avec lui, telle longue nuit d'hiver, à suivre le cours des étoiles, et je les vois, après la recherche studieuse, s'élever du beau ciel pur à la contemplation des sublimités intimes de l'amour divin.

Parmi ces amusements d'enfance, comme il les

---

(1) Depuis le jour où Mabillon publia dans les *Vetera Analecta* le fameux document découvert à l'abbaye d'Anchin, dans un ancien manuscrit anonyme qui déclarait : « Hugues, chanoine de Saint-Victor, originaire du territoire d'Ypres, s'expatria dès son enfance... » (*Vetera analecta*. — Nova Editio, 1723, p. 133), la dispute est engagée entre les partisans de l'origine saxonne ou de l'origine flamande. Les premiers ont pour eux la plupart des documents, mais personne n'est parvenu à expliquer d'une manière satisfaisante le passage des *Eruditiones didascalicae* (l.III.c.XX.— Migne, *Patrologia latina*, vol. 176, col. 778) où le Victorin déclare qu'il s'est exilé dès son enfance.

(2) *Cf.* p. 57.

appelle quelque part (1), Hugues s'était révélé laborieux et modeste, méditatif et jovial, pieux et discret. Manifestement c'était la recrue de choix...

Pourquoi le jeune homme voulut-il entrer dans un monastère étranger ? Qu'allait-il chercher à l'abbaye parisienne de Saint-Victor ? — Diverses hypothèses plus ou moins probables ont été émises. Qu'il nous suffise de savoir que Saint-Victor, fondé en 1108, était l'abbaye mère de la communauté d'Hamersleben. Ne l'oublions pas non plus, l'abbaye parisienne jouissait du prestige doctrinal et religieux légué par Guillaume de Champeaux, son fondateur (1070-1121), élu depuis peu au siège épiscopal de Châlons-sur-Marne (1113).

Certes, le jeune homme n'obéissait pas à je ne sais quels goûts aventureux ; cette hypothèse romanesque peut venir à l'esprit d'un historien de la philosophie scolastique tel que Barthélemy Hauréau (2).

---

(1) *Eruditiones didascalicae*, 1, VI, c. III. — Migne, *Patrologia latina*, vol. 176, colonne 800. Désormais nous abrégerons les références semblables de la façon suivante : PL. 176, 800.

(2) « Hugues, né, dit-on, dans la ville d'Ypres, en Flandres, avait, dans sa jeunesse, fui la maison de ses pères, pour aller courir à travers l'Allemagne, et, recueilli par les chanoines réguliers d'Hamersleben, en Saxe, il avait achevé ses études dans leur maison. C'est alors qu'ayant résolu de renoncer au monde, il fit approuver et partager cette résolution par son oncle, qui était archidiacre d'Halberstadt. On ne s'éloignait pas du monde en ce temps-là pour aller en quelque solitude jouir d'une grasse indolence ; on avait

elle n'en est pas plus probable : ici le héros est un moine qui ne quitta presque jamais sa chère abbaye et qui, en l'espace de quelques années, livra aux copistes la matière de trois in-folio, sans avoir prêté aux annalistes de quoi rédiger la plus terne biographie.

Son ami Osbert, l'infirmier du monastère, a raconté dans une lettre les larmes de dévotion, la résignation joyeuse, la pieuse simplicité de ce grand savant à l'approche de la mort (1). Ses ouvrages nous laissent supposer un tempérament heureux, un caractère méditatif et porté à la réserve plus qu'à l'action (2), une nature sereine et laborieuse, une humeur discrète et enjouée (3) ; ils révèlent un ami de la concorde et de la régularité (4), un observateur des hommes plus que des choses (5), un professeur, un

---

à la fois le goût de la retraite et le goût des voyages. Que de moines voyageurs parcouraient l'Europe entière, en lisant, en chantant (note à l'appui). Hugues et son oncle... quittèrent la Saxe... » (*Hist. de la Philosophie Scolastique*, t. I, p. 423, Paris, 1872).

(1) PL. 175, CLXI-CLXIV.

(2) *Erud. didasc.*, 1. V., c. VIII. — PL. 176, 796. En dehors de son modeste auditoire de Saint-Victor, Hugues ne s'est adressé qu'à un cercle assez restreint de correspondants, auxquels plusieurs de ses traités sont destinés. De ce nombre est Saint Bernard.

(3) *De institutione novitiorum*. — PL. 176, 925-952.

(4) *Expositio super regulam B. Augustini*. — PL. 176, 881-924.

(5) *De modo orandi*., c. VI. — PL 176, 984

directeur avisé, modeste et bienveillant (1), un confrère affectionné.

Ses condisciples, ses maîtres d'Hamersleben avaient été les confidents émus de ses beaux desseins; ils l'avaient vu partir avec cette ardeur sérieuse qui entraînait sur ses pas dans la vie conventuelle l'archidiacre d'Halberstadt, son oncle.

Et maintenant ils le savaient occupé à la formation des novices et des étudiants de Saint-Victor. Coup sur coup des copies de ses ouvrages atteignaient Hamersleben ; c'étaient les *Eruditiones didascalicae*, aperçu encyclopédique sur les études religieuses et profanes de son temps (2), qui revélaient le pédagogue et le savant ; c'étaient les commentaires sur l'Ecriture Sainte et le *De Sacramentis*, une œuvre qui prélude aux grandes *Sommes* théologiques du moyen âge, c'était le subtil commentaire du *De Hierarchia* du Pseudo-Denys l'Aréopagite ; c'étaient encore l'exposition de la Règle de Saint Augustin et ces Instructions aux novices, où il apparaît que l'humour n'est pas absent de la vie de couvent (3), les sermons, les opuscules, les traités

---

(1) *De Sacramentis.* — PL. 176, 173-618.

(2) *Cf.* G. Robert. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, pp. 101 sq, Paris, Gabalda, 1909.

(3) B. Hauréau a cru pouvoir attribuer le *De Institutione novitiorum* à Gérard Ithier (*Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, pp. 116-124, 1886). Le P. J. de Ghellinck, S. J., faisant appel au témoignage de nombreux manuscrits du XIIe siècle, a montré qu'il fallait restituer cet ouvrage à

d'oraison, où les théories ascétiques et mystiques donnaient occasion aux sages envolées du lyrisme religieux (1).

Sans doute éprouvait-on déjà à l'abbaye quelque chose de l'impression générale que Saint Bonaventure exprimera plus tard en son style de dialecticien : « L'ensemble de la Sainte Ecriture enseigne trois choses, la génération éternelle du Christ et son incarnation, l'ordonnance de la vie, et l'union de Dieu et de l'âme. Le premier enseignement concerne la loi, le second la conduite, le troisième la fin de l'une et de l'autre ; les docteurs s'appliquent, non sans sueurs, au premier, les prédicateurs au second, les contemplatifs au troisième. Augustin surtout expose le premier de ces enseignements, Grégoire le second, Denys le troisième. Anselme s'attache à Augustin, Bernard à Grégoire, Richard à Denys. Anselme, en effet, excelle dans le raisonnement, Bernard dans la prédication, Richard dans la contemplation. *Mais Hugues excelle en tout, il s'attache à tous !* » (2)

Hugues de Saint-Victor (*La table des matières des œuvres de Hugues de Saint-Victor* (36). Dans les *Recherches de science religieuse*, T. I. 1910, pp. 288-289).

(1) PL. vol. 175 à 177.

(2) *De Reductione artium ad theologiam*. — Op. Mayence, 1609, t. 6, p. 2, col. 2. Les titres des ouvrages cités disent assez le culte du Victorin pour Saint Augustin et le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Nous trouvons quelque part l'expression d'une estime singulière pour les écrits de

Le Victorin marque une étape de synthèse dans la tradition chrétienne.

II. LE SOLILOQUE.

Or, un beau matin, frère G., après l'office, prit à part le frère B. et le frère A. sous une arche du cloître et, souriant, tendit un manuscrit : il leur était adressé, il avait été composé à leur intention ; c'était un soliloque, le *De Arrha animae*. Hugues s'ouvrait à ses anciens compagnons sous forme d'un entretien avec son âme.

Oh ! Comme on se l'imagine délicieuse, cette heure de lecture ! Pour eux, les contemporains et les amis du *second Augustin*, pour eux qui connaissaient la plupart de ses œuvres (1), pas une phrase du Soliloque qui ne fût suggestive. Avec cette discrétion inimitable de l'art médiéval, Hugues s'était livré tout entier en ces quelques pages, sans imposer sa personnalité particulière à l'attention du lecteur. Ce que

---

Saint Grégoire : je ne saurais les passer sous silence, dit-il, tant ils me paraissent, plus que les autres, remplis de douceur et d'amour de la vie éternelle. (*Erud. didasc.* l. V, c. VII. — PL (176, 794 D.)

(1) Si l'on en juge d'après les affinités de doctrine, la rédaction du *De Arrha* appartient à la période des grands ouvrages du Victorin.

l'auteur nous révèle de lui-même, c'est l'universel éternellement instructif, c'est la pensée, c'est l'élément essentiel, la caractère humain, les sentiments types du christianisme.

Telle une douce lumière au travers d'un vitrail, cette effusion se tamise en un style ému et limpide, où l'abstraction se fait concise, où l'idée devient concrète, plus concrète que l'image, tant elle est vécue et nettement déterminée.

La lecture du *De Arrha* laisse une impression analogue à celle d'un petit chef-d'œuvre classique. Il n'est pas jusqu'à ces développements ternaires, familiers au moyen âge, qui ne sonnent ici comme des accords harmoniques, dans l'ordonnance mélodieuse du sujet, dans le rythme de cette pensée tour à tour sereine ou haletante, radieuse ou tremblante d'émotion.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ont porté sur cet opuscule un jugement étrange : « ...le style est sec, plein de jeux de mots, et va plus à l'esprit qu'au cœur » (1). C. Weiss, un disciple de Cousin, protestait dès 1839 contre une appréciation qui méconnaît le charme propre du *De Arrha :* « Ce livre, dit-il, respire vraiment le sentiment chrétien » (2). B. Hauréau déclare, lui aussi, cette cen-

---

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII, p. 16.

(2) *Hugonis de Sancto Victore Methodus mystica*, p. 18. 1839.

sure très mal justifiée (1). « Nous ne trouvons, dit-il, dans aucun ouvrage du même écrivain un style plus nombreux et plus cadencé... (ces auteurs) ont été les premiers à mépriser cet ouvrage. Durant tout le moyen âge, il a joui d'une grande considération, ce qui nous est prouvé par les nombreuses copies qu'on en voit encore sur les rayons des bibliothèques.. »

Au fait, le *De Arrha* est signalé dans bon nombre de catalogues de manuscrits. Les traductions ne manquent pas, elles non plus. Notons d'abord une traduction mentionnée par le Catalogue des manuscrits de Sainte-Geneviève (une erreur de typographie empêche toute précision ultérieure) ; une autre, datant de 1368, fut composée pour la bibliothèque de Charles V ; elle fait suite à une collection d'Homélies de Saint Grégoire et commence par ces mots : « Je parleray secretement a m'ame et sauray de li... » (2) ; telle autre est intercalée entre des traductions de Gerson : « Cy commenchent les meditacions Hugue

---

(1) *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor. Essai crit*, p. 126 3, Hachette, 1886. La réprobation de cette phrase malheureuse est à la mode! M. Fourier Bonnard citera « ce charmant *De arrha animæ* sur lequel si injustement se sont acharnés les très secs auteurs de l'histoire littéraire ; » (*Hist. de l'Abbaye... de Saint-Victor*, t. I, p. 114, Paris, Savaète) C'est un peu trop d' « acharnement » contre une méprise de dom Brial!

(2) H. Martin. *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, t. II. p. 455, n. 2247 (65 T. L.) 2°, Paris, Plon, 1886.

de Saint-Victor appelles les Erres de l'ame... Je appelleray m'ame secretement et par tres aimable conseil... » (1) ; elle est du XVe siècle et appartenait à la Maison de Croy. Dans son *Nouvel Examen* des œuvres de Hugues de Saint-Victor, B. Hauréau signale des traductions du XIIIe siècle, pour l'usage et l'édification des *simples gens* (2).

L'opuscule ne fut pas traduit en français seulement. Le catalogue des manuscrits de la Mazarine (3) nous signale une traduction *flamande* du *De Arrha ;* elle figure dans un recueil de quelques opuscules de Ruysbroek. Ce recueil a appartenu aux religieux de Rouge-Cloître, les confrères du grand mystique des Pays-Bas. Au folio 64 on lit : « *Hugo van Sinte Victeor van aensprekinghe... De Arra anime. Ic spreke heimeleke mire zielen toe...* », et sur un feuillet de garde, en tête du volume, la note suivante : « *Dit boects hoor toe ten Broederen van den Roodenclooster in Zonien bii Bruessel* » (4).

---

(1) *Catalogue des manuscrits des bibliothèques publiques en France*, t. XXV, Valenciennes, p. 294, n. 239, Fol. 53. v°, Plon, 1894.

(2) p. 79, Paris, 1859.

(3) Aug. Molinier. t. I, p. 430, n° 920 (1014), Plon, 1885.

(4) Le manuscrit signalé par Rudolf Beer (*Handschriftenschätze Spaniens*, n° 529 (Valencia), 10, p. 531, Wien, Tempsky, 1894) paraît être une traduction catalane du Soliloque. Adolf Helfferich dans ses *Denkmale altchristlicher Mystik* qui forment le second volume de son ouvrage : *Die Christliche Mystik*, publié à Gotha en 1842, a

Des traductions du *De Arrha* sont imprimées dès le début du XVIe siècle. L'une d'entre elles est due peut-être à un Victorin nommé Jean de Saint-Victor (1). Voici le titre de cet ouvrage :

« Cy commence ung petit traicte intitule le livre de Larre de Lespouse par maistre Hugues de sainct Victor : (trad. en françois par Jean de St Victor) nouvellement imprimé à Paris : pour Simô Vostre libraire : demourant a la rue neufve nostre dame a lenseigne Sainct Jehan levâgeliste » (s. d. in 8°) (2). Une traduction différente, également très ancienne, sans indication d'auteur, est mentionnée au Bulletin du bouquiniste, n. 6034 : « Larre de lame qui est du gaige d'amour divin composé par maistre Hugues de Saint Victor... on le vend à Paris devant leglise Sancte Geneviève des Ardents, rue neuve Nostre Dame a lenseigne du Faulcheur (chez Pierre Roffet) ». B. Hauréau a rencontré une traduction française due à Pierre de Hangest (3).

---

donné une traduction allemande du *De Arrha*. Nous n'en connaissons pas d'autres; mais il nous paraît peu vraisemblable que nos voisins de l'Est, si jaloux de la descendance allemande du Victorin, aient attendu le XIXe siècle pour traduire le *De Arrha*.

(1) La même version publiée chez Ponce Roffet porte cette indication: « Traduit par Jean de Saint-Victor, *clerc régulier* ». Cette dénomination permet de douter que ce religieux soit un chanoine de Saint-Victor.

(2) J. G. Th. Graesse, *Trésor de livres rares*, t. III, p. 386. Berlin, Altmann, 1922.

(3) *Op. cit*, p. 80.

Si nous mentionnons ces traductions manuscrites et imprimées, c'est qu'elles prouvent le succès persistant du *De Arrha* au moyen âge et jusque dans la période moderne. La raison de ce succès nous paraît assez simple ; nous avons cru la saisir, indiquée d'un mot vigoureux, sur un feuillet de garde fiché au XVIe siècle dans un manuscrit latin de l'opuscule, qui se trouvait à la bibliothèque des jésuites de Toulouse (1) ; on y lit, hâtivement libellée, cette pieuse requête d'un inconnu fort occupé : « Frater (*un mot effacé*) vous plaise transchrire ou brefvetter *Hugonis de Sancto Victore sponsae et animae* m'en garder ung sommaire *qu'est fort contemplatif,* comme pour ma vaccation de advocat ne ay loysir de ce fere. F. Ramundy, vostre serviteur et frère. »

On pourrait apposer au *Soliloque* cette exclamation de l'épitaphe du Victorin :

Quam brevis eximium continet urna virum !

Quel minuscule ouvrage pour révéler un si grand homme! Nul, à moins qu'on ne l'en prévienne, ne songera à déceler en quelques pages si simples, si candides, une synthèse des grandes théories du Victorin, un « moment » de la spiritualité chrétienne. Sans doute, l'opuscule se ferme avec un terme d'appré-

---

(1) *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des Départements,* t. VII, p. 7, n. 14, Paris, Imprimerie Nationale, 1885.

ciation moins banal que notre qualificatif passe-partout « intéressant » : du *De Arrha* le lecteur emporte ce parfum de recueillement, de pénétrante simplicité, de bénigne vétusté, qui vous imprègne au sortir des petites églises romanes, contemporaines, ou peu s'en faut, du Victorin. C'est beaucoup déjà ; mais l'impression, si bonne soit-elle, ne vaut ni plus ni moins que la vérité dont elle émane.

Sans nous répandre en commentaires de bavard cicerone, peut-être ferions nous chose utile en « avertissant » le lecteur ; nous voudrions le faire tout juste assez pour lui suggérer quelqu'un de ces points de vue généraux qui dominent la riche composition de l'ouvrage, sans le priver du piquant agrément des découvertes personnelles.

III. LA PENSÉE HUGONIENNE.

Le plan du Soliloque répond à son titre : *Le gage des divines fiançailles* (1).Ce plan est d'une unité stricte mais complexe.

(1) Nous traduisons en ces termes le titre latin: *De Arrha animae. Arrha*, à l'origine, signifie « gage », « caution », au sens de l'expression française « les arrhes ». Au moyen âge, l'emploi du mot *arrha* fut restreint à désigner le cadeau de fiançailles. *Cf.* Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis: Arrhae: Munera in sponsalibus dari solita.*

Le but de l'ouvrage est d'orienter l'âme vers le *parfait amour de soi,* en quoi consiste l'amour de Dieu. Hugues adopte résolument la formule augustinienne : *celui-là aime Dieu qui sait s'aimer soi-même.*

Pour persuader à son âme qu'elle doit s'aimer elle-même plus que tous les objets particuliers dont elle s'est éprise jusque-là, Hugues lui démontre qu'elle est souverainement *aimable ;* il le démontre par un argument de fait, en lui découvrant qu'elle est l'objet d'une prédilection divine. Dieu lui a donné des *gages de cette prédilection ;* dans l'ordre de la création, c'est l'émulation de tous les êtres à son service personnel, ce sont les dons naturels du corps et de l'esprit ; dans l'ordre de la rédemption, c'est la vocation au christianisme, ce sont les sacrements et les faveurs spirituelles.

La persuasion du *vrai* amour de soi se poursuit en marge d'une dissertation sur la nature de cet amour ; il consiste dans la recherche du *souverain Bien :* ce bien nous le possédons par la *contemplation,* grâce à un recueillement progressif qui nous fait passer de la vue des objets sensibles à la vue de nous-mêmes, et de la vue de cette lumière que nous sommes, à la jouissance des premières lueurs de la vision béatifique.

La transition *intériorisante* de la vision s'effectue, moyennant le concours de la grâce, par l'ascèse qui purifie le cœur. Cette préparation progressive de la vision suprême constitue l'acceptation des *fian-*

çailles divines ; la persévérance de l'âme à répondre aux avances, aux gages d'amour de l'invisible Fiancé sera couronnée par l'union céleste qui, dès ici-bas, s'ébauche par intermittence.

Dilection de désir.

L'opuscule est donc bien, comme dit le Prologue, un *Soliloque de dilection.*

Le caractère foncier de la doctrine de l'amour chez le Victorin, c'est l'absolue continuité entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. Hugues tient à l'homogénéité de l'amour comme à un axiome : tout amour se ramène à la concupiscence. « L'amour est le mouvement électif du cœur qui se porte à quelque chose en vue de quelque chose » (1).

Le pur amour consiste à n'aimer Dieu que pour l'obtenir. Et il le faut bien : « Si vous voulez aimer Dieu pour *son* bien, quel bien avez-vous donc à lui procurer qu'il n'ait pas, vous qui recevez tout de lui ? Vous avez oublié de lui dire : *Vous êtes mon Dieu, vous n'avez pas besoin de mes biens* (*Ps* XV) » (2).

Sous ce rapport d'antiquiétisme intransigeant, comme sous beaucoup d'autres, Hugues est un pré-

(1) *Institutiones in Decalogum*, c. IV.-PL. 176, 15 D.

(2) *De Sacramentis*, l. II, p. XIII, c. VII. - PL. 176, 533 B. Le *De Sacramentis* comprend un Prologue et deux livres (l.) divisés en parties (p.) subdivisées en chapitres (c.).

curseur de Bossuet. Le passage suivant est d'une rare combativité sous la plume, pour l'ordinaire si modérée, de notre contemplatif ; mais le bon sens éprouve quelque peine à se départir d'une certaine irascibilité.

« Vous serez peut-être un mercenaire si vous servez Dieu pour recevoir sa récompense ! — Il est des sots, répond-il, pour oser le dire, des sots qui ne se comprennent pas eux-mêmes ! — Nous aimons Dieu et nous le servons, mais nous ne cherchons pas la récompense, pour ne pas être des mercenaires ; même lui, nous ne le cherchons pas : il se donnera, s'il le veut ; mais nous, nous ne le cherchons pas... Nous aimons d'une dilection pure, gratuite et filiale ; nous ne cherchons rien, pas même celui que nous aimons !

« — Ecoutez donc ces sages ! Nous l'aimons, disent-ils, mais nous ne le cherchons pas. Cela veut dire : nous l'aimons, mais nous ne nous en préoccupons pas. Eh bien ! Moi, homme, je ne voudrais pas que vous m'aimiez de la sorte. Si vous m'aimiez au point de ne pas vous soucier de moi, je ne me soucierais pas davantage de votre amour. A vous de voir s'il convient d'offrir à Dieu ce qu'il convient à l'homme de rejeter !

« — Mais comment, disent-ils, ne sommes-nous pas mercenaires, si nous l'aimons pour qu'il nous récompense ?.... — Ceux qui parlent ainsi ne comprennent rien à la vertu de dilection. Qu'est-ce qu'aimer sinon vouloir posséder ce qu'on aime ?

Aimer gratuitement, c'est ne vouloir rien *sinon lui*... Si vous aimez quelque chose *au lieu* de lui, vous êtes des mercenaires ; si vous aimez quelque chose *en* lui, et si vous l'aimez lui-même, vous êtes des fils...

« ...L'Ecriture ne vous dit pas de vous aimer vous-même, de peur que vous ne vous trompiez et ne pensiez devoir vous concéder tous vos caprices, vous appliquer à jouir des commodités extérieures et des délices du corps. Vous auriez peut-être pensé que c'était là vous aimer vous-même... Toutefois l'Ecriture ne s'est pas tue absolument, puisqu'elle vous a dit d'aimer votre Dieu. Lorsque vous aimez Dieu, en effet, vous aimez votre bien, un bien meilleur que vous, le bien du meilleur de vous-même. Et lorsque vous aimez votre bien, vous vous aimez vous-même, vous qui aimez le bien qui est en lui, le bien dont il fait son propre bonheur » (1).

Hugues sera fidèle à son point de vue. Le *De Arrha* nous offre une méditation très élevée sur les œuvres de la *bienveillance* divine (2) ; nous sommes

---

(1) *De Sacr.*, l. II, p. XIII, c. VIII. - PL. 176, 534.

(2) D'après le Victorin, la contemplation des œuvres divines peut nous élever à Dieu de trois façons: l'immensité des créatures manifeste sa puissance, leur beauté, sa sagesse, leur utilité, sa bienveillance ou sa bénignité (*De Contemplatione*, § 20. - B. Hauréau, *Nouv. Ex.*, p. 201. - *Erud. didasc.*, l. VII, c. I. - PL. 176, 811) *L'utilité* des créatures doit s'entendre dans un sens large, comme on l'observera au cours du Soliloque.

invités à la considération des dons de Dieu, à la contemplation de sa présence, de son action, de sa ressemblance en ces dons, et la seule réponse est un acte d'amour ; mais cet amour n'est que le *désir* admiratif de Dieu (1). La suprême rétribution de la créature, c'est de vouloir posséder le Créateur. La bienveillance est le privilège divin ; nous participons la bonté, Dieu seul la communique.

La charité ne diffère donc de la cupidité que par l'ordre qu'elle établit dans l'appétition de l'objet. Le désordre est l'unique élément de malice dans la cupidité. En effet « ni celui qui aime n'est mauvais, ni ce qu'il aime, ni l'amour dont il aime : toute la malice, c'est de mal aimer » (2). C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'on s'attache à quelque chose en dehors de Dieu comme au terme suprême de son amour (3).

La transition de la cupidité à la charité se fait par une simple transposition de l'objet concret de l'amour de concupiscence ; ce qui a pour résultat le passage de la dispersion et de la multiplicité des attachements aux créatures à l'unité et à la fixité dans l'amour du Créateur. Cette uniformité du concept de l'amour dépend directement de la théorie épistémologique de la similitude du monde sensible et du monde intelligible, participations à divers degrés

(1) *Cf. ib.*, pp. 72, 100, 106.
(2) *Institut in Decalogum.*, c. IV. — PL. 176, 16 A.
(3) *Institut. in Decal.*, c. IV. — PL. 176, 17.

d'une même lumière divine. L'amour de cupidité et l'amour de charité doivent être semblables, comme les domaines de l'univers auxquels ils se rapportent respectivement. Cette théorie est finement exposée dans le *De Hierarchia* (1).

L'unité impliquée dans l'amour est posée au terme, et non au principe de l'amour comme chez Saint Thomas (2). Ce dernier, se plaçant au point de vue métaphysique, celui de l'être comme tel, ramène aussi tout amour à l'amour de soi, mais dans une compréhension beaucoup plus large qui fait place à l'amour de bienveillance, comme à un mode supérieur et naturel de l'amour de concupiscence.

Le Victorin n'a pas dépassé le point de vue de l'*expérience* intellectuelle, du phénomène ; dans cette position, l'homme ne se considère pas comme *partie* de l'univers, il est un *individu* parfait en face des choses et de Dieu. Non seulement l'amour procède de la pluralité vers l'unification dans la possession du Souverain Bien, mais ce Bien n'est envisagé que comme le bien *personnel* de l'individu.

De cette importance absolue de l'individu procède l'égoïsme apparent qui inspire, au cours du *De Arrha*, la discussion des témoignages de l'amour de

---

(1) *De Hier.*, I, III, c. II. — PL. 175, 981-983.

(2) *Cf.* P. Rousselot. *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, ch. I, *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, B. VI, H. 6, Münster, 1908.

Dieu. Il y avait une réponse immédiate à donner : c'eût été de demander à l'âme de quel *droit,* partie de la création, elle réclamait un amour exclusif de la part de Dieu en réponse à son amour. Mais pas plus sur le domaine affectif que sur le domaine intellectuel, comme on le verra bientôt, le Victorin n'a conçu le progrès dans une différence modale essentielle de l'activité. Sa notion de l'amour et de l'intelligence est univoque. L'amour de Dieu et l'amour du prochain restent, non sans quelque subtilité, au stade égocentriste. Le désintéressement individuel en est exclu. Hugues se tire des difficultés de cette solution étroite du problème de l'amour par des raisons mystiques et accidentelles, plus que par une explication directe. La réponse générale, répétée dans le *De Arrha,* est que l'effusion *universelle* de l'amour de Dieu atteint sans partage *chaque* élu en particulier. Celui-ci est donc l'objet d'un amour personnel en réponse à son amour personnel.

Le Victorin emploie parfois, en parlant de l'amour du prochain, certaines expressions qui feraient croire à une inconséquence dans sa pensée (1) ; il nous dit de vouloir le bien du prochain comme *notre* bien, de l'aimer *pour* Dieu : n'est-ce pas là introduire le concept d'un amour de bienveillance et renoncer à la thèse de la réductibilité de tout amour à la concupiscence ?

---

(1) *Cf. ibid.,* pp. 71, 78.

Le Père P. Rousselot, rencontrant des expressions de ce genre dans un chapitre du *De Sacramentis* (1), a conclu un peu rapidement à l'illogisme (2). En fait, Hugues explique mieux sa pensée en d'autres passages, elle est plus habile que satisfaisante, sans doute, mais elle est conséquente : en vertu de l'unification finale, c'est comme notre bien strict que nous désirons le bien du prochain. « Par l'amour de Dieu, tous adhèrent à *un seul ;* par l'amour du prochain, tous *s'unifient* entre eux ; ainsi ce qu'un chacun ne peut posséder en soi de celui auquel ils adhèrent tous, *il le possède avec plus de plénitude et de perfection en autrui ;* le bien de tous devient le bien de chacun » (3). On reconnaîtra sans peine cette thèse dans le *De Arrha.* Nous souhaitons au prochain son plus grand bonheur, ou la possession de Dieu, à cause de la participation que nous aurons à ce bonheur (4). Telle expression un peu vague du chapitre incriminé par le Père Rousselot ne pouvait recevoir d'autre interprétation : nous aimons le prochain « parce que notre bonheur en Dieu est *avec lui* », autrement dit : « serait incomplet sans lui ».

Le point de vue intellectuel, qui entraîne de la

---

(1) l. II, p. XIII, c. VI. — PL. 176, 528-531.

(2) *Op. cit.* p. 46.

(3) *Inst. in Decal.*, c. IV. — PL. 176, 16 C.D.

(4) *Cf.* la description de l'union des élus dans la jouissance du bonheur céleste: *De Sacr.*, l. II, p. XVIII, c. XX. — PL. 176. 617.

sorte le Victorin à l'extrême opposé de la position des théoriciens de la charité de pure bienveillance, le contraint, par un curieux retour, à considérer comme essentielle à l'amour la dualité des personnes (1). Cette théorie dualiste est figurée dans le *De Arrha* sous le symbole des fiançailles (2). Hugues ne s'est pas méfié de l'affinité de cette conception avec les idées de ses adversaires (3). Sans doute, dans la pensée du Victorin, tout amour est amour de soi, mais s'aimer, c'est aimer son bien, et ce bien, on le trouve en autrui. Hugues ne dit pas, comme les théoriciens de la bienveillance, qu'il faut aimer autrui pour autrui, cependant, celui qu'on désire, c'est bien un autre que soi. Cette altérité pure est un corollaire de l'individualisme.

L'idée d'un « amour d'autrui » *pour soi* est moins une théorie intermédiaire qu'une combinaison curieuse de positions extrêmes ; elle mérite de retenir notre attention ; l'expliquer, c'est découvrir le fond et l'originalité de la pensée de Hugues de Saint-Victor.

Du fait qu'il n'avait pas la tendance exclusivement moraliste d'un pur mystique, Hugues n'a pas adopté cette distinction pratique, commode et obvie en ascétisme, qui, confondant l'amour de *soi* avec la

---

(1) *Cf. ib.*, p. 64.
(2) *Cf. ib.*, p. 68, note 1.
(3) *Cf.* P. Rousselot. *Op. cit.*. IIe partie, *La conception « extatique »*, ch. I. *Dualité de l'aimant et de l'aimé* (p.56)

cupidité ou l'amour désordonné, doit l'opposer à l'amour de Dieu en tant qu'*autre*. Il a considéré, avec l'intérêt du psychologue, tout ce qui se passait en lui ; il a analysé ce que d'autres s'appliquaient exclusivement à extirper ; dès lors, il a pu discerner ce fond commun de toute affection, le désir de notre bien.

Mais le spéculatif, content d'avoir analysé les *manifestations* d'amour, ne s'est pas demandé de quelle réalité sous-jacente pouvait procéder la tendance, quelle unité absolue devait effectuer ce désir d'union. Cette unité, limitée mais non détruite par la séparation réelle et patente, cette unité vivace mais déficiente, qui, par l'acte d'amour, tend à se parfaire, à s'achever dans la mesure du possible, Hugues ne l'a pas posée, parce qu'elle ne s'aperçoit pas ; il n'a pas discerné la cause de la condition, il en est resté à la *claire* séparation de l'aimant et de l'aimé ; en quoi sa théorie, toute descriptive, est imparfaitement vraie, comme celle qu'il combat.

Sa théorie est en progrès sur celle de la pure bienveillance, parce qu'elle est plus intelligente, moins intéressée dans la perception de la réalité ; mais parce qu'elle n'est pas assez intelligente, pas assez libre vis-à-vis de l'expérience, parce que le Victorin s'applique au plaisir de voir plus qu'au labeur d'induire, parce qu'il est spéculatif, et non métaphysicien, il reste, comme ses adversaires, à la surface du réel, et sa thèse est plutôt une antithèse qu'une synthèse. Seule, une déduction ontologique

eût pu révéler pour fondement de l'affection, même dans l'amour d'autrui, une certaine unité physique dominant la séparation (1).

Progrès de la sagesse.

Il nous est aisé de comprendre, maintenant, en quoi consiste cette possession béatifiante cherchée dans l'amour. — Ce n'est autre chose que la *vision*. L'effet propre de l'amour, c'est la sagesse, ou « l'intelligence des choses comme elles sont » (2). Dieu étant lumière, et l'âme, pure image et participation de la lumière, se posséder, c'est se voir et voir toutes choses en soi ; posséder Dieu, c'est voir par la lumière divine Dieu lui-même et toutes choses unifiées en Dieu (3). La charité produit directement son effet illuminateur, parce qu'il suffit de se détacher de l'adhérence aux images sensibles qui obscurcissent la lumière intérieure (4) pour que celle-ci resplendisse incontinent. De plus nous recevons de Dieu, dans la mesure où nous l'approchons par la charité, cette lumière unificatrice qu'il répand sur tous les êtres.

Tel est le sens de l'expression traditionnelle, chère au Victorin : la *conversion* au Créateur est le prin-

---

(1) *Cf.* P. Rousselot, *Op. cit.*, p. 14.
(2) *Erud. didasc.*, l. VI., c. XIV. — PL. 176, 809.
(3) *De Hier.*, l. II, c. I. — PL. 175, 955.
(4) *De unione corporis et spiritus*, — PL. 177, 288.

cipe de la *forme* de l'âme. La forme ou la manifestation de l'âme, c'est la sagesse ou la luminosité, l'intelligence. Elle consiste en ce que l'âme contient en soi la totalité de l'univers, « non en intégrité, mais virtuellement ou en pouvoir » c'est-à-dire que nous avons la faculté d'insérer l'univers dans notre activité consciente par la représentation ; « telle est la grandeur de notre nature ; tous la possèdent également par naissance, mais tous ne la connaissent pas également. L'esprit endormi par les passions du corps et abstrait de soi-même par les apparences sensibles a oublié ce qu'il était ; il ne se souvient pas qu'il ait été autre chose ; il croit que rien n'existe hormis ce qu'il voit » (1). L'important, c'est donc de savoir qu'on sait, de prendre conscience de l'opération intellectuelle, de réfléchir sur l'exercice de la pensée, de connaître sa forme. Nous retrouvons partout le spéculatif.

Quand cette sagesse naturelle est obscurcie, l'âme ne garde que sa faculté naturelle de discernement, sans laquelle elle ne subsisterait pas (2) ; mais à supposer même qu'elle se trouvât réalisée dans son intégrité naturelle, l'âme pourrait être considérée comme *informe* par rapport à la forme éminente qu'elle recevra lors de sa conversion amoureuse au Créateur (3). La charité qui détache du sensible par

(1) *Erud. didasc.*, l. I, c. II. — PL. 176, 742 D.
(2) *De Sacr.*, l. I, p. V, c. V. — PL. 176, 249.
(3) *Erud. didasc.*, l. VII, c. XXV. — PL. 176, 835.

l'élection de l'invisible et du divin laisse resplendir en liberté l'éclat naturel de l'âme et la revêt d'une participation de la Splendeur divine elle-même.

Hugues décrit ainsi l'attitude de l'âme en état de charité : « Il est une manière d'être de l'âme bien disposée où, d'une part, elle se voit *unie* aux réalités divines et comme recueillie en l'unité, loin des déchirures des passions, et, d'autre part, *ordonnée* pour marcher en droite route ; elle est unifiée par la dilection ; elle est ordonnée par la discrétion ; unifiée en l'Un, ordonnée à l'Un » (1). Cette conversion amoureuse doit s'entendre comme une immersion, une transmutation en la Sagesse divine.

« La vertu unifique qui recueille ce qui est dispersé, qui rassemble ce qui est diversifié et fait l'un dans le multiple, nous convertit en nous restituant, en nous reformant, nous qui auparavant étions éloignés (*aversi*) par la dissemblance, dispersés (*diversi*) par la multiplicité, pervertis (*perversi*) par la dépravation. Cette vertu, dis-je, nous convertit à l'unité accueillante du Père, à la simplicité déifique. La Lumière du Père, invisible en soi et procédant à la manifestation, nous trouve vides et privés du vrai bien ; elle s'infuse en nous et nous remplit selon notre vertu et notre capacité particulière, et lorsqu'elle nous a remplis, elle nous convertit, pour que nous ne nous écartions pas du Père, mais que nous le

(1) *De Hier.*, l. II, c. I. — PL. 175, 950 D. — 951 A.

contemplions dans la même ressemblance, dans la même image, sans que nos cœurs se détournent de lui. Elle nous remplit donc en nous illuminant ; elle nous convertit en faisant de nous des lumières » (1). Par le fait de cette participation de la sagesse, la charité nous élève à Dieu ; aussi est-elle dite *anagogique,* c'est-à-dire, élevante ; mais elle nous unit aussi au prochain : la Sagesse, la Lumière divine est *unifique* (2).

L'intelligence surnaturelle, « le rayonnement de la divine illumination, multiplié soit par la distribution des dons spirituels qui la communiquent à l'intime des âmes, soit par la variété des enseignements mystiques qui l'exposent à l'extérieur dans la Sainte Ecriture, s'avance, procède à l'illumination des cœurs, et du dedans, par l'aspiration dont il les remplit, et du dehors, par les instructions que ce rayonnement leur infuse au cours du Texte Sacré ; et cependant il reste en soi-même... il est fixé uniformément en son immuable ressemblance... Lorsqu'il s'étend à tous, lorsqu'il nous éclaire tous et fait de nous des lumières de sa lumière, il nous fait un comme lui est un. Il n'y a qu'une seule illumination de tous, une seule ressemblance, une seule forme, où tous ceux qu'elle éclaire deviennent un par elle. Telle est l'œuvre de la Sagesse divine, une et simple dans le Père, multipliée

---

(1) *De Hier.*, l. II, c. I. — PL. 175, 938 A.
(2) *De Hier.*, l. II, c. I — PL. 175, 944 D.

sans division et unificatrice sans confusion dans nos âmes » (1).

La sagesse parfaite, ou la conscience de Dieu dans l'intelligence, tel est donc le terme de la création. L'œuvre divine est une manifestation de l'intelligence divine. Cette intelligence, cette lumière, c'est identiquement la bonté, ou la raison d'aimer Dieu, et l'unité, ou le terme de cet amour.

Il semble, à la lecture de certaines pages, que le Victorin conçoive la création comme un acte immense de spéculation, analogue à la pensée humaine. L'une et l'autre descendent vers le divers des éléments inférieurs, que l'une crée et que l'autre ne fait que découvrir semblables à elles-mêmes ; l'une et l'autre perçoivent cette similitude, Dieu, par la hiérarchie des êtres intelligents, qui sont de vivantes pensées, l'esprit humain, par ses contemplations du monde. Alors commence l'ascension ou le retour au principe de l'intelligence. Ce retour ne consiste pas dans la confusion des êtres en leur principe, mais dans l'activité par laquelle ils le comprennent. De même que l'esprit humain trouve sa suprême délectation dans l'intelligence de lui-même par delà le particulier de ses actes, Dieu découvre par la grâce aux êtres intelligents, sans les supprimer comme pensées particulières, la lumière principale d'où ils procèdent, et cette lumière devient l'objet de leur éternelle félicité (2).

---

(1) *De Hier.*, l. II, c. I. — PL. 175, 944 D. - 945 C.
(2) *Cf. De Hier.*, l. I. — PL. 175, 923-934.

L'homme se reflète dans tout ce qu'il conçoit : Hugues a projeté sur l'ensemble de l'univers la vie intellectuelle qui l'absorbait délicieusement en lui-même. Sa mentalité peut donc se résumer dans le désir de la spéculation parfaite, désir au départ, spéculation au terme ; il nous reste à examiner la route qu'il a suivie. La route est à la fois une direction et un trajet effectif ; nous pouvons séparer ces deux aspects, et décrire brièvement l'orientation introspective de l'ascèse hugonienne, avant d'en énoncer les éléments caractéristiques.

Intériorité ascendante.

Le Soliloque nous décrit précisément l'élévation spéculative. Au début, l'œil corporel (1) seul est grand ouvert, à cause de l'attachement aux choses sensibles. Dans cet état, l'âme, distraite, ne peut bien se voir,

---

(1) La théorie des *trois yeux* est une conception originale du Victorin; elle a joui d'une appréciable faveur au moyen âge (*Cf.* H. Ostler. *Die Psychologie Hugos von St. Viktor, Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, B. VI, H. 1, S. 121, Münster, 1906). En voici l'énoncé, tel qu'on le trouve dans le commentaire du *De Hierarchia* (l. III, c. II. — PL. 175, 976.):

« Il y a trois yeux, l'œil de la chair, l'œil de la raison et l'œil de la contemplation. L'œil de la chair est ouvert, l'œil de la raison est chassieux, l'œil de la contemplation est fermé et aveugle. Par l'œil de la chair on voit le monde et ce qui est dans le monde; par l'œil de la raison,

le regard de la raison est trouble ; un détachement provisoire l'amène indirectement, par le spectacle de la subordination du monde, à croire à son excellence et à renoncer à la prostitution de son amour à ces objets extérieurs indignes d'elle ; alors l'âme peut se découvrir à elle-même ses beautés ; dans son enthousiasme il lui tarde de voir s'ouvrir aussi l'œil de la contemplation divine.

Mais soudain, voici que sa déchéance lui est révélée ; l'œil de la contemplation restera fermé tant qu'elle gardera les traces de ses péchés. La contemplation, dont le désir est rendu plus ardent par la connaissance du bienfait de la Rédemption, est objet d'espérance ; elle viendra au terme de la préparation diligente. Les prémices en sont données à l'âme dans l'extase : elle s'y découvre confondue, altérée déjà en l'unité de la divine lumière, selon un mode tout intellectuel, mais encore bien imparfait.

Hugues l'avait promis dans son Prologue, il révélerait le chemin des joies *supérieures*. Ce chemin

---

l'âme et ce qui est dans l'âme; par l'œil de la contemplation, Dieu et ce qui est en Dieu. L'œil de la chair découvre à l'homme ce qui est hors de lui, l'œil de la raison, ce qui est en lui, l'œil de la contemplation, ce qui lui est intérieur et supérieur... Ceux qui possèdent l'esprit de Dieu et Dieu lui-même, ceux-là voient Dieu: l'œil divin est éclairé chez eux; ils sentent, non pas en autrui, ni selon autrui, ce qu'il n'est pas, mais lui-même, et en lui-même, son essence et sa présence. Mais ceci ne peut s'exprimer; c'est ineffable, impensable; cela se perçoit sans s'exprimer ». (*Cf. De Sacr*, l. I, p. X, c. II. — PL. 176, 329-330)

c'est donc l'*intériorisation* croissante de l'activité. La lumière béatifiante est au dedans.

« La parabole de l'Evangile, nous dit-il, compare le Royaume des Cieux à un trésor caché dans un champ. Le royaume de Dieu, c'est la vie éternelle. La vie éternelle, c'est le Christ. Le Christ, c'est la sagesse. La sagesse, c'est le trésor.

« Et ce trésor est caché dans le champ du cœur humain, là où l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Le cœur de l'homme a été façonné de telle sorte que la divine Sagesse s'y reflète comme dans un miroir ; elle qui ne pouvait se laisser voir en elle-même, elle s'y est montrée visible comme dans son image.

« La grande dignité de l'homme, c'est de porter l'image de Dieu, de pouvoir sans cesse regarder sa face en lui-même et se le rendre toujours présent par la contemplation. Mais après que notre premier père, enfreignant la défense et touchant au bien prohibé, eut éparpillé sa jouissance ici-bas, la poussière du péché accumulée sur le cœur humain déroba ce précieux trésor à nos yeux ; les ténèbres de l'ignorance s'étendirent comme un voile pour intercepter la lumière de la sagesse ». (1)

Il faudra donc toujours partir du monde extérieur pour connaître ; mais l'idéal, l'attitude sage, sera de

---

(1) *De Arca morali.*, l. III, c. VI. — Pl., 176, 651 D — 652 A.

le considérer comme une *manuduction* (1) à la contemplation de l'invisible ; la considération des choses doit être élevante ; elle le devient quand elle s'inspire de l'amour électif du plus grand bien et, comme tel, principe de sagesse.

« Dans les notions spirituelles et invisibles, lorsqu'on dit « suprême » on ne veut pas signifier quelque chose qui serait placé sur quelque sommet dans l'espace ou bien au haut du ciel, mais ce qu'il y a de plus intime. Monter à Dieu, c'est donc entrer en soi ; plus encore, c'est en quelque sorte se traverser ineffablement au plus intime de soi-même. Celui qui, entrant en soi, se pénètre et se transcende, pour ainsi parler, celui-là s'élève vraiment à Dieu. Mais quand l'homme, par ses sens charnels, sort avec concupiscence vers le visible, le transitoire, le caduc, alors il descend de la dignité de sa nature comme à ce qu'il y a de plus bas et de plus abject » (2).

Au fond, si le Victorin cherche la lumière en lui seul, c'est que pour lui l'intelligence, c'est la vision. L'être qu'il contemple, c'est l'être concret ; or parmi les êtres concrets, le plus manifeste est l'acte propre du sujet mental, car les êtres sont clairs à l'esprit en raison de leur proximité matérielle, ou de leur proximité idéale, c'est-à-dire de leur similitude ; et rien n'est plus proche, rien n'est plus semblable à

---

(1) *De Hier.*, l. II, c. I. — PL. 175. 948 A.
(2) *De vanitate mundi.*, l. II. — PL. 176. 715.

l'intelligence qu'elle-même. S'il s'était préoccupé de la vérité plus que de la clarté, il aurait songé à sortir de l'horizon subjectif, il aurait pu étendre en profondeur et en ampleur le champ de son intérêt. Il se serait transcendé, non plus seulement pour atteindre Dieu, mais pour se saisir lui-même dans ses principes et tirer de lui-même les simples éléments de l'universelle vérité.

Mais à chacun son mérite. Hugues est un artiste de la pensée ; il l'aime, nous l'avons vu, comme le terme parfait de la glorification divine, comme l'ébauche de l'union céleste. Ne nous confiera-t-il pas son intense joie de reproduire en sa pensée la vie de la Sainte Trinité (1) ?

En résumé : « La sagesse est la forme du bien parfait » (2). « L'amour de la sagesse,... de cette sagesse sans indigence, esprit vivace, raison première et unique de tout,... c'est l'illumination de l'intelligence par la pure Sagesse, c'est le retrait, le rappel de l'âme à elle-même ; le désir de la sagesse, c'est l'amour de la Divinité et de son pur esprit... De là naissent la vérité des spéculations et des pensées, la pure et sainte candeur des actions » (3).

---

(1) *Erud. didasc.*, l. VII, c. XXI. — PL. 176, 831.
(2) *Erud. didasc.*, l. I, c. II. — PL. 176, 741 C.
(3) *Erud. didasc.*, l. I, c. III. — PL. 176, 743.

Ascèse spéculative.

L'ascèse chrétienne consiste dans la mise en collaboration de ces deux facteurs de perfection, pensée, action, sous l'influence de la grâce. La perfection, conçue comme une limite, est l'identité pratique de la pensée et de l'action sous l'emprise de la grâce. On peut deviner lequel des deux éléments jouera le rôle significatif dans la spiritualité du Victorin. Toute l'originalité d'un ascétisme orthodoxe consiste dans le mode de combinaison, dans le déploiement harmonieux de ces deux ailes de l'effort humain, action et pensée.

Nous essayerons de déceler cette originalité aux étapes successives de la montée spirituelle, telle que la conçoit Hugues de Saint-Victor.

« La vie des justes, écrit-il, s'exerce ici-bas de quatre façons, pareilles à quatre degrés qui l'élèvent à la perfection future ; ce sont la lecture ou la doctrine, la méditation, l'oraison, l'opération. Vient ensuite la contemplation, tel un fruit terrestre des exercices précédents, où l'on goûte à l'avance la récompense future des bonnes œuvres... La lecture convient aux commençants.., elle donne l'intelligence; la méditation procure la prudence ou le conseil, l'oraison supplie, l'opération cherche, la contemplation trouve.

« Si vous lisez, si vous avez l'intelligence, et si déjà vous savez ce que vous avez à faire, le bien est

ébauché, mais cela ne suffit pas ; vous n'êtes pas encore parfait ; montez à la cime du conseil, méditez comment vous pourrez exécuter le devoir que vous connaissez. Beaucoup ont la science : il en est peu qui sachent comme il faut savoir.

« De nouveau, le conseil de l'homme est inefficace et infirme sans le secours divin ; élevez-vous donc à l'oraison, implorez le secours de celui sans qui vous ne pouvez accomplir aucun bien. Demandez que sa grâce, après vous avoir prévenu de ses lumières, soutienne aussi vos pas dans le chemin de la paix, qu'elle conduise jusqu'aux bonnes œuvres effectives ce qui n'est encore que dans la volonté. Il vous reste ensuite à vous mettre à la besogne, pour mériter de recevoir ce que vous demandez dans la prière. C'est avec vous que Dieu veut agir ; il ne vous force pas. il vous aide. Si vous agissez seul, vous ne pouvez rien mener à terme ; si Dieu seul agit, vous ne méritez rien. La bonne action est le chemin de la vie ; allez-y avec courage. Ce chemin reçoit sa récompense chaque fois que, fatigués du labeur, nous sommes illuminés par le céleste regard de la grâce pour goûter et voir comme le Seigneur est bon. Ainsi. comme nous l'avons dit plus haut. ce que l'oraison recherche, la contemplation le trouve.

« Vous le voyez donc, c'est par l'ascension de ces divers degrés que vient la contemplation ; celui qui demeure en deçà ne peut être parfait. Notre propos doit donc toujours être de monter ; mais, étant donné

la mutabilité de notre vie, nous ne pouvons nous fixer dans un état ; nous devons donc revenir fréquemment aux exercices passés : pour ne pas déchoir de ce que nous sommes, nous revenons sur nos pas. Ainsi l'homme courageux dans l'action prie pour ne pas faillir ; l'homme de prière qui craint l'illusion médite ce qu'il doit demander, et quand parfois il se défie de sa propre prudence, il recourt à la lecture. Il arrive donc que, malgré notre volonté constante de monter, la nécessité nous force de temps à autre à descendre... » (1). C'est ce qui va se passer au cours du Soliloque. Nous y retrouverons les divers moments de ce circuit.

Le Victorin est un des rares spirituels qui, dépendant en cela de la tradition platonicienne, considèrent l'*étude* comme un exercice ascétique. L'étude, d'après lui, est le premier pas dans le chemin de la perfection, et, pour un religieux, elle ne peut être qu'un premier pas. Cette étude, ou plutôt cette information sur le monde, les Saintes Ecritures et la doctrine des Pères de l'Eglise, Hugues en parle d'expérience ; il la sou-

---

(1) *Erud. didasc.*, l. V, c. IX. — PL. 176, 797. — Nous n'entrerons pas dans l'exposé détaillé des particularités de la méthode spirituelle du Victorin. Le lecteur en trouvera dans *La spiritualité chrétienne* de l'abbé P. Pourrat un excellent exposé, auquel nous ne saurions ajouter quelque chose sans sortir du cadre de cette introduction (t. II, ch. IV, Gabalda, 1921). Nous indiquerons au cours du texte les principaux moments de la succession de ces exercices.

haite aussi universelle que possible : « Apprenez tout, déclare-t-il à ses élèves, vous verrez bien plus tard que rien n'est superflu » (1). Mais l'étude du religieux n'est que le moyen, le préliminaire de la perfection ; « elle est pour les commençants » (2). D'ailleurs, elle requiert des dispositions vertueuses, telles ces qualités qu'un sage (3), interrogé sur la manière d'étudier, énonçait en ces termes : « Un esprit humble, la passion de chercher, la vie calme, la réflexion silencieuse, la pauvreté (4), la terre étrangère ». Celui-là, conclut le Victorin, connaissait le dicton : « les mœurs parent la science » (5).

Le rôle strictement ascétique attribué à l'étude explique la sévérité de ce savant à l'égard de ses confrères qui absorbent toute leur activité dans cette sagesse *inférieure* (6), qui ne l'ordonnent pas à

---

(1) *Erud. didasc.*, l. VI, c. III. — PL. 176, 800 C-801 A.

(2) *Erud. didasc.*, l. V, c. VIII. — PL. 176, 796 D.

(3) Probablement Bernard de Silvestris, son contemporain, dont on rapporte cette énumération des « clefs » de la sagesse:

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena:
Haec reserare solent nonnulla obscura legenti.

Cf. H. Bremond, *L'Humanisme dévot*, p. 6.

(4) Hugues consacre un chapitre de ses *Eruditiones* à chacune de ces dispositions. Détail suggestif, il a substitué *parcitas* à *paupertas* (*Erud. didasc.*, *l.* III, c. XIX. — PL. 176, 777).

(5) *Erud. didasc.*, *l.* III, c. XIII. — PL. 176, 773.

(6) *De Sacr.*, *Prologus*, c. VI. — PL. 176, 185. — *Cf.* *De Vanitate mundi*, l. I. — PL. 176, 709 C-712.

l'acquisition d'une lumière supérieure. Le monde entier n'est, en effet, qu'un symbole, il est destiné, moins à nous servir, qu'à nous instruire (1). Un symbole, c'est « une combinaison, une adaption de formes sensibles, en vue de signifier une réalité invisible » (2). Il en est d'artificiels, il en est surtout de naturels. Ecoutons plutôt le Victorin nous dire comment il achève son étude du monde ou, en d'autres termes, ce qu'il entend par une *méditation*. Nous saurons sous quelle inspiration fut écrit ce *De Arrha*, qui suppose une formation intellectuelle si achevée !

« La beauté des créatures est parfaite sous les aspects les plus nombreux et les plus variés... Si quelqu'un était à même de les examiner, il y trouverait un admirable reflet de la sagesse de Dieu. Oh ! Si je pouvais être aussi subtil à les percevoir, aussi compétent pour les exprimer, que je puis être ardent à les aimer ! J'y prends plaisir, car il est souverainement doux et agréable de traiter souvent de ces beautés ; les sens y sont instruits par la raison, l'âme se délecte dans la suavité, et le cœur s'éprend d'émulation ; avec le psalmiste, stupéfaits et ravis, nous nous exclamons : « Que vos œuvres sont grandes, Seigneur ! Vous avez opéré toute chose dans votre sagesse ! » (3), ou encore « Vous m'avez

---

(1) *De Sacr.*, l. I, p. I, c. III. — PL. 176, 188.
(2) *De Hier.*, l. III, c. II. — PL. 175, 960.
(3) *Ps.* 103. v. 24 (*Vulg.*).

délecté dans votre ouvrage ; j'exulterai devant l'œuvre de vos mains ! Que vos pensées sont profondes, Seigneur ! L'insensé ne les connaît pas, le fou ne les comprend pas » (1). Tout cet univers sensible est comme un livre écrit de la main de Dieu... Chaque créature est une image que n'a pas inventée le caprice humain, mais que le bon plaisir divin a posée pour manifester la sagesse invisible de Dieu. Et comme l'illettré qui voit un livre ouvert regarde les images et ne comprend pas les caractères, ainsi l'insensé, « l'homme animal », qui « ne perçoit pas ce qui est de Dieu » (2), voit dans ces créatures l'aspect superficiel, mais il n'en comprend pas la raison intime. Au contraire, l'homme spirituel, qui peut discerner toute chose... conçoit les merveilles de la sagesse créatrice,... il entrevoit les profondeurs de la pensée divine » (3).

Ainsi, la méditation aboutit immédiatement à une contemplation admirative des attributs divins ; de ces attributs, Hugues veut une vue claire ; c'est pourquoi il a recours aux objets sensibles, dont le spectacle est le point de départ obligé de la connaissance de nous-mêmes et de Dieu (4).

Jusqu'ici l'ascétisme du Victorin nous a paru tout intellectuel : l'action n'est qu'une recherche de la vue de Dieu et, nous venons de le remarquer, d'une

---

(1) *Ps.* 91. v. 5-7 (*Vulg.*).
(2) *I. Cor.* II, 14.
(3) *Erud. didasc.*, l. VII, c. IV. — PL. 176, 813-814.
(4) *Cf. De unione corp. et spir.* — PL. 177, 285-288.

vue concrète dans un symbole sensible. Hugues ne se soucie guère de l'abstraction conceptuelle, il s'élève d'une représentation concrète du sensible à une autre représentation concrète, mais intellectuelle, de Dieu, le suprême intelligible ; car c'est bien dans la *conscience* de son intellection que se repose le spéculatif, dans une vue capable de l'*émouvoir* d'admiration.

Hugues nous a déclaré plus haut le but *directif* de la méditation (1) ; cette direction est tout indiquée : l'admiration va s'associer au *désir* de voir Dieu en lui-même : Voilà l'essence de l'*oraison* hugonienne : c'est un désir admiratif de la plénitude de Dieu. On comprend ici la signification relevée de son amour de concupiscence, sa subordination complète au terme spéculatif de sa spiritualité, en un mot, sa raison d'être. Observons de nouveau, à ce degré de l'oraison ou de l'affection, la prépondérance formelle de l'admiration, c'est-à-dire, de l'élément pensée, sur l'élément action, le désir. Observons aussi dès maintenant la remarquable unité d'une vie spirituelle dont nous sommes loin d'avoir découvert toutes les richesses, toute l'harmonieuse complexité. Il n'est pas difficile de comprendre que le Victorin se soit épris d'une telle vie, d'une telle pensée, et, à son insu, d'une telle personnalité.

Le désir efficace et la grâce implorée de Dieu por-

---

(1) *Cf. ib.*, pp. 42-43.

tent l'âme à l'*opération*. Ici du moins, allons-nous découvrir quelque relief donné à l'activité ?

Il est à remarquer, tout d'abord, que l'action, à son degré propre, n'est qu'un *moyen*, une préparation à la contemplation ; ce n'est pas une associée, c'est une servante. Diverses conséquences suivent nécessairement.

La première, c'est l'absence d'une synthèse de l'exercice des vertus. Cette lacune est d'autant plus significative que les tendances intellectuelles du Victorin sont nettement systématistes, et qu'on trouve dans ses écrits d'excellentes pensées sur les différentes vertus. Il est remarquable, en particulier, que son individualisme théorique ne l'empêche pas de donner en pratique la plus grande importance à la charité à l'égard du prochain (1). L'idée du service divin ne se présente pas comme le mobile premier, inspirateur de l'ascèse. Hugues nous détaille le divers, la matière du service de Dieu ; il y voit des moyens sagement ordonnés par le Créateur à notre sanctification et que, par conséquent, il est opportun de suivre. D'autres au contraire, font abstraction de la valeur sanctificatrice particulière des préceptes divins, pour ne les observer qu'en la considération générale de leur principe ; ils regardent le service divin comme le

(1) *Cf. Expositio in Reg. S. Aug.* — PL. 176, 881. Hugues déclarera encore que « toute vertu procède de l'*obéissance* » (*De Sacr., l.* I, p. XII, c. VI. — PL. 176, 352 D).

trait d'union principal entre l'âme et Dieu. La contemplation peut alors devenir un certain état habituel, indépendant des faveurs intermittentes (1) ; dans l'idée du Victorin, celle-ci revêt, au contraire, le caractère d'un phénomène extraordinaire et passager : c'est bien ainsi qu'il la décrit à la fin du *De Arrha.*

L'action proprement dite n'est donc pas synthétisée ; et en quoi consiste-t-elle ? En général l'effort du Victorin s'est porté sur la *circonspection,* ou sur la modération des actions ordinaires. Les instructions aux novices en sont un traité pratique. La circonspection est un fruit de la méditation, corrélatif à l'orientation vers la vision divine (2). Encore une fois, même dans l'action c'est l'aspect intellectuel d'ordre qui fixe l'attention.

Le Victorin ne prescrit-il donc aucune pratique ? Sans doute, mais avec l'étude et la méditation, toutes ces pratiques se résument à peu près dans la fréquentation des *sacrements* et dans l'usage de la

---

(1) Nous aurons l'occasion de le faire observer à propos d'un passage du Soliloque, cet état unitif de contemplation très simple, dont jouissent pour l'ordinaire les âmes toutes préoccupées d'obéir à la grâce, est connu du Victorin; mais c'est à peine s'il y prend garde. Cette inadvertance trahit, elle aussi, l'attitude spéculative qui oriente l'attention vers les éléments les plus voyants de l'expérience intellectuelle.

(2) *Cf.* note 1. p. 111.

liturgie ecclésiastique (1). La raison de cette préférence est, au fond, toujours la même. Les sacrements, en nous contraignant de recourir à la matière, sont pour notre esprit rebelle à l'amour de Dieu, la plus juste et la plus salutaire humiliation. Par ces mêmes réalités sensibles qui l'ont écarté de la pure contemplation Dieu ramène à lui l'homme déchu. Les sacrements sont un article de l'économie de la Rédemption qui nous restaure et nous ramène à la vue de Dieu, à la vraie sagesse, par l'humiliation de la croix (2). Les sacrements sont aussi un enseignement symbolique. Les biens invisibles nous y sont conférés, comme des médicaments, dans des vases qui les font connaître. Enfin, les sacrements s'adaptent et remédient à notre assujétissement au multiple et au transitoire ; ils nous occupent, tels que nous sommes, par l'extérieur, et nous assurent la réforme intérieure à la sainteté (3). Les sacrements sont la cure divine d'une intelligence déchue dans l'amour du sensible.

Nous voici au seuil du degré des parfaits, de la *contemplation*. Nous l'avons dit, la forme de la

---

(1) Il suffit de parcourir l'index du second livre du *De Sacramentis* (PL. 176, 365-372.) pour apprécier l'esprit liturgique du Victorin. Des dix-huit parties de ce livre, treize sont consacrées à l'exposé des rites ecclésiastiques. On remarquera au cours du *De Arrha* l'importance attribuée aux sacrements dans la vie spirituelle.

(2) *De Hier.*, l. I, c. I. — PL. 175, 923-928.

(3) *Cf. De Sacr.*, l. I. p. IX, c. III. — PL. 176, 319-322.

perfection, d'après Hugues de Saint-Victor, n'est pas la dépendance de Dieu ; le service de Dieu joue un rôle subordonné à la *manifestation* divine, la θεοφανία des Néoplatoniciens. La perfection implique sans doute, comme élément actif, le total *sacrifice,* mais écoutons la description qu'en a faite le Victorin :

« La divine beauté est perfective, car elle parfait et consomme ceux qui participent à sa lumière ; elle est perfective dans le sacrifice le plus divin par lequel elle perfectionne les élus, selon le mode immuable des parfaits, unifiés en elle. Ce sacrifice tout divin... c'est l'illumination divine, la grâce, la propitiation qui émonde et purifie tous ceux qui doivent être purifiés et sauvés : et les méchants de la corruption du mal, pour qu'ils deviennent bons, et les bons du défaut de bonté, pour qu'ils soient meilleurs.

« Cette oblation suprême et parfaite, cette hostie principale de la purification, c'est la *grâce divine,* qui nous est offerte et est offerte pour nous. Elle nous est offerte pour la purification, elle est offerte en notre faveur pour la propitiation. Elle nous est offerte pour que nous la possédions, elle est offerte pour nous, afin que par elle nous plaisions (à Dieu)... Elle nous est offerte quand nous commençons à être ce que nous n'étions pas, elle est offerte *par nous* lorsque nous montrons et présentons ce que nous sommes » (1).

---

(1) *De Hier.*, l. IV, c. III. — PL. 175, 993.

On le voit, le sacrifice est la synthèse de l'ascétisme du Victorin, mais le sacrifice, c'est l'absorption de la créature en la lumière divine. Propitiation, purification, oblation, tout est subordonné à l'acquisition du reflet déifique. La grâce, la beauté, le divin, c'est la communication de l'intelligence divine.

L'assimilation divine est-elle parfaite dans la théorie spéculative du Victorin ? Certes il la voulait telle ; il nous le dira dans cette belle page où il nous découvre le fond de son amour de Dieu, le dernier mot de sa philosophie et de sa piété.

Hugues vient de chanter la charité du Dieu Rédempteur : « Je ne sais, poursuit-il, ce qui te rehausse davantage, ou de dire que tu es Dieu, ou de dire que tu as vaincu Dieu. Si déclarer ta divinité est ce qu'il y a de plus grand, cela aussi, je le proclamerai et avec assurance. Dieu est charité, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. Ecoute, humain, et ne pense plus que c'est peu de chose si tu as la charité ; entends : Dieu est charité. Est-ce peu que de posséder en soi, à demeure, son Dieu ? Posséder la charité, c'est tout cela, car Dieu est charité.

« C'est le privilège de la charité que d'être appelée et d'être vraiment Dieu. Elle est la seule vertu qui mérite ce nom. On ne dit pas en effet : Dieu est humilité, Dieu est patience, comme on dit : Dieu est charité ; car si toute vertu est un don de Dieu, aucune, sauf la charité, ne se laisse appeler non

seulement don de Dieu, mais Dieu même. La charité est un don de Dieu du fait que l'Esprit-Saint est donné par Dieu aux fidèles ; elle est Dieu parce que ce même Esprit est coéternel, consubstantiel à la Divinité de celui qui le donne.

« Les autres dons de sa grâce, Dieu les accorde, même à ceux qu'il réprouve ; mais la charité, il la réserve en récompense, comme lui-même, à ceux qu'il chérit » (1).

Nous pouvons saisir en ces lignes la raison profonde, l'unité vivante de la doctrine spéculative du Victorin. *Hugues veut posséder Dieu ;* il le veut posséder en raison et sous le rapport de son infinie bienveillance, qu'il appelle sa charité ; il le veut posséder seul, parce que Dieu seul a pour attribut la bienveillance ; il le veut posséder jusqu'à l'assimilation la plus parfaite, jusqu'à pouvoir le contempler en son âme par intuition.

Cette déification selon la simple connaissance n'est cependant pas la plus parfaite qui se puisse concevoir. Sans parler à nouveau de son intermittence ici-bas, nous pouvons l'affirmer, si Hugues s'était mieux connu lui-même, il aurait compris que nous sommes assimilés à Dieu par la grâce selon nos actes et selon le *principe* de nos actes, selon notre nature. La lumière divine ne pénètre pas nos âmes comme les rayons du soleil pénètrent l'atmosphère.

---

(1) *De laude charitatis* — PL. 176, 975.

elle nous communique sa propre virtualité comme une surnature.

De plus Hugues nous apprend que la charité divine, c'est-à-dire Dieu lui-même, se répand en nous, mais pas jusqu'à nous donner son attribut de *bienveillance ;* il nous est impossible d'aimer Dieu comme Dieu s'aime lui-même, ni d'aimer notre prochain comme Dieu l'aime. Nous ne pouvons nous élever, d'après lui, à ce degré d'identification.

Ainsi, la tendance spéculative du Victorin, qui l'a porté si haut dans les régions sublimes du commerce divin, l'a arrêté fatalement presque au faîte, comme elle l'arrêtera dans tous les domaines de la pensée. La vie intellectuelle, ici-bas, n'est pas une vie spéculative, c'est une œuvre ébauchée dont la vérité adéquate est encore dans la pénombre ; il n'est pas temps de s'arrêter à jouir de ce qu'on voit.

Hugues de Saint-Victor est sans aucun doute un grand penseur ; il est resté fidèle à son point de vue, à son attitude philosophique, et si sa pensée n'est pas achevée, elle est d'une logique irréprochable. Hugues est un artiste intellectuel ; la lecture de ses œuvres procure bien vite une délectation esthétique intense, celle de découvrir, mieux qu'un système, une synthèse vivante, c'est-à-dire, une pensée tout entière dans chaque élément de sa riche complexité. Le Victorin s'identifie dans toutes ses œuvres, et à chaque page de ses écrits. C'est bien ainsi qu'il va nous apparaître au cours du

De Arrha. Hugues est une des âmes les plus nobles de la chrétienté, son œuvre considérable est inspirée par l'amour de la beauté, de la beauté spirituelle, de la beauté par essence. Ses labeurs, sa retraite, ses recherches, ses désintéressements, ses émotions, ses pensées, tout en lui a été commandé par l'aspiration vers la clarté divine. Mais avec le Victorin, la science, la philosophie, la mystique de l'Eglise ne sont qu'à l'aube de leur plus beau jour (1).

---

(1) Cet aperçu doit beaucoup à la science et à l'inlassable serviabilité du R. P. François-Xavier Jansen, S. J.; ce nous est un devoir et un plaisir de lui exprimer notre respectueuse gratitude.

Le Gage des Divines Fiançailles

PROLOGUE.

Au cher frère G. et aux autres serviteurs du Christ qui vivent à Hamersleben.

Hugues, serviteur tel quel de votre sainteté, vous souhaite de marcher dans la même paix et de parvenir à un même repos.

J'envoie à votre charité le soliloque intitulé « Le Gage des divines Fiançailles » ; vous y apprendrez où il vous faut chercher le véritable amour et la manière d'exciter vos cœurs au sentiment des joies supérieures par l'assiduité aux méditations spirituelles. Ce que je demande de vous, cher frère, c'est qu'avec tous les autres vous receviez cet ouvrage comme un souvenir de son auteur. Si vous en êtes le destinataire spécial, ce n'est pas que j'entende exclure les autres, mais en l'offrant à toute la communauté je ne veux rien ôter à votre prérogative.

Mon intention n'est pas ici de provoquer votre émulation sous couleur de composition littéraire ; à la vérité, il m'était impossible de tenir caché le sentiment de dévotion que je vous porte.

Saluez le frère B., le frère A. et tous les autres ; je ne puis à présent énumérer tous leurs noms ; que tous, du moins, soient inscrits au livre de vie : c'est mon souhait. Adieu.

SOLILOQUE.

HUGUES (1).

Je parlerai en secret à mon âme, et dans un entretien cordial je la forcerai à dire ce que je désire savoir. Nul étranger ne sera admis ; nous serons seul à seul pour conférer à cœur ouvert. De cette façon, moi, je n'aurai crainte de m'enquérir de ses secrets, et elle n'éprouvera pas de honte à me répondre la vérité (2).

---

(1) L'édition critique de M. K. Müller (Bonn, 1913), à laquelle nous nous sommes référé pour cette traduction, la Patrologie de Migne et l'édition de Rouen (1648) laissent indéterminé le personnage (*Homo*) qui s'entretient avec son âme. L'édition princeps et le manuscrit de Schöntal portent *Hugo* au lieu de *Homo*.

M. K. Müller (p. 3, Note, l. 18) est d'avis que l'une et l'autre version interprètent un « H » primitif. Nous estimons avec B. Hauréau que la mise en scène: « Hugues, l'âme » est préférable. (*Nouvel examen*, p. 75, n. 1). Il semble à tout le moins que le premier venu ne pourrait remercier Dieu dans les termes de la « *Louange divine* » (p. 107), ni même se séparer si déterminément du bloc des « méchants » (p. 76), à plus forte raison, parler de ses extases (p. 113).

(2) Hugues traduit concrètement sa définition du Soliloque: « c'est un entretien avec soi et au sujet de soi, produisant le mépris de l'homme... L'homme intérieur n'y

Dis-moi, je t'en prie, mon âme, ce que tu aimes par-dessus tout. Je le sais, ta vie, c'est la dilection ; oui, je le sais, tu ne peux être sans dilection (1). Mais je voudrais que sans timidité tu me confesses ce qu'entre toutes choses tu as choisi pour objet de ta dilection. Je poursuis, afin que tu comprennes avec plus de clarté le sens de ma question.

Regarde le monde et tout ce qu'il contient. Tu y découvriras quantité de formes gracieuses et séduisantes qui enlacent les affections humaines et allument le désir de leur jouissance, d'après la

---

est pas troublé par l'extérieur, il entrevoit les secrets de son cœur, il considère et contemple son esprit et sa conscience en vue de se mépriser » (*De Contemplatione*. §. 2. — B. Hauréau, *Nouv. Ex.*, p. 178).

(1) Saint Bonaventure (*in III Sentent.*, *dist.* XXVII, *qu.* III) se réfère à cette affirmation du Victorin: « Ego scio, quod vita tua dilectio est, et scio, quod sine dilectione esse non potes ». Il aurait pu remonter à des sources plus anciennes.

Saint Léon, (*Sermo de jejunio septimi mensis V*, c. III. — PL. 54, 448 B.) avait déclaré, lui aussi: « rationabilis animus... sine dilectione esse non potest, aut Dei amator est, aut mundi ». Et Saint Léon répète Saint Augustin. S'il était loisible de le faire ici, on pourrait annoter des références analogues sous presque toutes les affirmations marquantes. Mais le commentaire d'une version n'est pas une étude des sources.

Cette idée de l'activité, condition de l'existence, apparaîtra plus d'une fois au cours du Soliloque. Elle doit être maniée avec une certaine dextérité pour ne pas impliquer des conclusions hétérodoxes. *Cf.* la discussion du passage précité de Saint Léon, PL. 54, 548-552: *Observationes in Serm. S. Leonis Magni.*

variété des délectations éprouvées à leur contact. L'or, les pierres précieuses ont leur éclat ; le dessin du corps a sa beauté ; les tapis brodés, les vêtements de pourpre, leur couleur. La série serait infinie. Pourquoi te la recenser ?

Or ça, tu as fait connaissance avec toutes ces séductions, à peu près toutes tu les a considérées, et pour la plus grande part, tu les as éprouvées. Il en est beaucoup dont tu te souviens ; beaucoup, maintenant encore, arrêtent tes regards et tu pourrais à leur sujet expérimenter et confirmer mon assertion.

Dis-moi donc, je t'en supplie, ce dont parmi tout cela tu as fait ton unique objet, celui que seul tu voudrais étreindre, celui dont tu voudrais jouir toujours. J'en suis certain, tu es éprise de quelqu'une de ces beautés, ou si déjà tu les dédaignes toutes, il en est une autre que tu leur préfères (1).

---

(1) La *méditation* occupe la plus grande partie du Soliloque. Elle consiste « en une réflexion assidue, appliquée à la recherche du mode, de la cause, du motif de chaque chose » (*De Meditando*. — PL. 176, 993). « La méditation trouve son point de départ dans la lecture: elle se plait à courir en champ libre, elle se choisit à sa guise un sujet de considération, elle s'applique à connaître les raisons des choses, tantôt celles-ci, tantôt celles-là, elle veut pénétrer toutes les profondeurs, ne laisser rien dans le doute ou l'obscurité » (*De Contemplatione*, §. 1. — B. Hauréau, *Nouv. Ex*, p. 177). Le *De Arrha* nous présente les trois genres de méditation: Celle des créatures, inspirée par les connaissances positives, celle

L'Ame.

Comme je ne peux aimer ce que je n'ai jamais vu, ainsi, de tout ce qui s'offre à la vue, il n'est rien jusqu'ici que j'aie pu ne pas aimer, et cependant. parmi tout cela, l'objet qu'il faut aimer par-dessus tout, je ne l'ai pas encore trouvé. De fréquentes expériences m'ont appris que l'amour de ce siècle est éphémère et trompeur ; sans cesse il me faut ou le perdre, lorsque vient à périr l'objet de mon choix, ou changer, quand il s'en rencontre un qui me plaît davantage. Ainsi, jusqu'à présent, flottai-je incertaine parmi des désirs : je ne puis être sans amour, et le véritable amour, je ne le trouve pas.

Hugues.

Je me réjouis de ce que du moins tu n'es pas figée dans l'amour du transitoire ; mais je m'afflige de ce que tu ne reposes pas encore dans l'amour des biens éternels. Tu serais plus malheureuse si, de l'exil, tu te faisais une patrie ; mais à présent que tu t'égares en cet exil, il faut te remettre sur la bonne route. Tu te ferais de l'exil une patrie, si tu voulais, en cette vie passagère, posséder un amour définitif. A présent, disais-je, tu t'égares ; entraînée par la

---

de l'Ecriture Sainte, plus directement en rapport avec la lecture, et celle de la conduite, ou la circonspection (*De Meditando.* — PL. 176, 993)

concupiscence du temporaire, tu ne parviens pas à découvrir un amour éternel (1).

Mais tu possèdes un sérieux principe de salut ; ton amour, tu as appris à le modifier en un meilleur ; tu pourras donc être arrachée à l'amour de tout ce qui passe si tu te vois proposer une beauté plus insigne, une beauté plus délicieuse à étreindre.

L'AME.

Comment pourra-t-on me montrer ce qui ne peut se voir ? Et ce qui ne peut se voir, comment l'aimer ?

---

(1) La mutabilité des conditions de notre vie terrestre a vivement frappé l'esprit de cet homme familiarisé avec la sérénité intellectuelle. Elle lui paraît être la caractéristique de la déchéance humaine. « Depuis que l'homme a permis à la concupiscence de diviser son esprit vers le multiple et le transitoire, il a perdu la stabilité: il aime beaucoup d'objets, et son cœur est divisé; il s'attache à la poursuite de choses passagères, et il est toujours en changement... C'est un autre Caïn « errant et fugitif sur la terre » (*Genes.* IV. 12). Errant, il cherche de part et d'autre sa consolation; fugitif, il se détourne de l'affliction. Il marche: s'il marche toujours, il faiblit; il s'assied donc ou il reste debout afin de ne pas défaillir, et cependant, s'il reste toujours assis, il faiblit. Nous avons faim, et nous défaillons; nous mangeons pour ne pas succomber, et cependant, si nous mangions sans cesse, nous succomberions; ce que nous cherchons pour notre bonheur tourne à notre douleur. Ainsi tout changement de l'homme est une défectuosité, non un progrès. Nous défaillons parce que nous changeons, et nous ne cessons de changer pour ne pas défaillir » (*De Sacr*, l. I, p. IX, c. III. — PL. 176, 320-321 A). *Cf. De Vanitate mundi*, l. II. — PL. 176, 711.

A vrai dire, si dans les biens temporels et visibles il n'y a pas à chercher d'amour véritable et permanent, et si l'on ne peut aimer ce qu'on ne peut voir, une misère éternelle s'attache à un être immortel, à moins qu'il ne se trouve un amour qui dure toujours. Personne ne peut être heureux sans amour : son malheur est certain déjà par cela seul qu'il n'aime pas ce qu'il est. Que dis-je ? Qui donc songerait à l'appeler, non pas heureux, mais seulement homme, celui qui, oubliant son caractère humain et dédaignant la paix au sein de la société, n'aimerait que lui-même, lui seul, d'une dilection solitaire et misérable ?

Il te faut donc, ou approuver l'amour du visible, ou, si tu me l'enlèves, montrer quelque autre chose dont l'amour soit plus salutaire et plus agréable.

HUGUES.

Si tu estimes devoir aimer ces objets temporaires et visibles pour un certain charme en leur genre que tu leur reconnais, pourquoi ne pas plutôt t'aimer toi-même, toi dont l'image l'emporte en charme et en beauté sur toutes les choses visibles ? Oh ! Si tu te regardais ! Oh ! Si tu voyais ton visage, comme tu te confesserais répréhensible, pour avoir estimé digne de ton amour quelque chose en dehors de toi !

L'AME.

L'œil voit tout ; lui-même, il ne se voit pas ; ce regard qui nous permet de voir tout le reste n'atteint

pas la face qui le porte. C'est par des indices étrangers que les hommes apprennent à connaître leur visage ; leur propre physionomie leur est révélée plus souvent par les oreilles que par les yeux. — A moins, par hasard, que tu ne m'apportes un miroir d'un genre spécial, où je puisse connaître et aimer la face de mon cœur. Comme s'il n'était pas juste de traiter de fou celui qui, pour repaître son amour-propre, considérerait sans cesse au miroir la ressemblance de son visage.

Pour moi donc, qui ne puis contempler mes traits tels qu'ils sont, aisément j'étends le penchant de ma dilection aux objets admirables qui paraissent au dehors ; d'autant que l'amour ne supporte jamais l'isolement ; il cesse en quelque sorte d'être amour, dès qu'il n'a plus personne sur qui répandre sa puissance de dilection.

HUGUES.

Il n'est pas solitaire celui qui a la compagnie de Dieu et la puissance de la dilection n'est pas étouffée du fait qu'on empêche ses élans de se porter vers les choses viles et abjectes. Celui-là se fait bien plus de tort qui admet au partage de sa dilection des objets grossiers, ou d'autres qui, tout au moins, ne sont pas dignes de son amour. Avant tout, il faut donc se considérer soi-même et après avoir reconnu sa propre dignité, pour ne pas avilir son amour, ne

pas aimer plus abject que soi. Des objets, considérés en eux-mêmes, peuvent être beaux ; comparés à de plus beaux, ils s'avilissent. Et comme il est malséant de combiner le difforme avec le beau, il est tout à fait inconvenant d'égaler aux plus belles choses. ce qui possède à peine je ne sais quelle infime et imaginaire beauté.

Tu ne veux pas d'un amour solitaire, mon âme ; ne va pas en ramasser un prostitué. Tu cherches un amour unique : cherche un amour d'élection. Tu le sais, l'amour est un feu, et le feu cherche un aliment pour brûler. Mais prends garde ; n'y jette pas ce qui produit plutôt de la fumée ou de l'infection. Telle est la nature de l'amour qu'il te rend nécessairement semblable à ce que tu aimes ; par la communauté de la dilection tu te transformes en quelque sorte à son image. Considère donc, mon âme, ta propre beauté, et tu te feras une idée de la beauté que tu dois élire. Ta face ne t'est pas invisible. Ton œil ne voit bien aucune chose s'il ne se voit lui-même. Car s'il est suffisamment perspicace, nulle image passagère à l'extérieur, nulle ombre de vérité n'arrive à le tromper.

Mais quoi, si d'occurence ta vision intérieure est obscurcie par ta négligence, et si tu ne réussis pas à te contempler comme il convient, comme il importe de le faire, pourquoi, du moins, ne pas examiner, d'après le témoignage d'un autre. ce que tu dois pen-

ser de toi-même ? (1) Tu as un fiancé, et tu l'ignores. C'est le plus beau de tous, mais tu n'as pas vu son visage. Lui, il t'a vue, sans quoi il ne t'aimerait pas. Il n'a pas voulu jusqu'ici se présenter lui-même, mais il t'a envoyé des présents, il t'offre l'arrhe des fiançailles, un gage d'amour, une marque de sa

---

(1) Selon la judicieuse remarque de H. Ostler, Hugues considère la connaissance de soi comme un *objet de foi*, pour le chrétien qui n'est pas encore dégagé de ses affections (*Die Psychologie Hugos von St. Viktor, Beiträge, op. cit.* p. 137).

D'après le Victorin, avant d'avoir atteint la perfection, c'est-à-dire la sagesse qui lui permet de contempler sa nature intellectuelle, l'homme doit s'en rapporter, pour l'admettre, au témoignage de la révélation.

Cette attitude de foi est analogue à celle qui convient ici-bas, même aux parfaits, vis-à-vis de la contemplation de Dieu. Comme on a pu s'en rendre compte par l'introduction, la notion de l'ordre surnaturel n'a pas été élucidée par le Victorin. L'œil divin n'est fermé que par accident. La distinction nette entre ordre naturel et surnaturel ne peut d'ailleurs ressortir que d'une philosophie métaphysique, c'est-à-dire d'une philosophie qui dépasse par système l'expérience intellectuelle pour s'attacher partout à l'étude des principes ontologiques. Hugues s'occupe moins de sa nature ou du principe de ses actes, que de ces actes en eux-mêmes. Hugues veut *voir* par l'intelligence; il appliquera donc son attention aux actes, qui peuvent se voir, plus qu'à la nature qui ne se voit pas.

La distinction entre un ordre de la création (*opera conditionis*) et un ordre de la rédemption (*opera restaurationis*) tient lieu, chez le Victorin, de celle d'un ordre naturel et surnaturel. Sa distinction est plus réelle, si par là on entend plus conforme à l'expérience intérieure. C'est la distinction *pratique* que les ascètes orthodoxes préféreront.

dilection. Si tu pouvais le connaître, voir ses traits tu ne douterais plus de ta beauté. Tu saurais qu'un fiancé si beau, si accompli, si gracieux, un fiancé hors de pair, ne se serait pas épris d'amour à ton aspect, si quelque charme singulier et admirable entre tous ne l'avait attiré (1).

Que faire donc ? Maintenant tu ne peux le voir : il est absent. Et c'est pourquoi tu ne crains pas, tu ne rougis pas de lui faire injure, toi qui dédaignes son amour tout particulier pour te prostituer honteusement et sans pudeur à une passion étrangère.

---

(1) « Le mariage, institué dès avant la faute originelle, est l'emblème de la société spirituelle qui existe entre Dieu et l'âme, par l'effet de la dilection,... et entre le Christ et l'Eglise, par l'incarnation. De part et d'autre l'époux est supérieur, sa dilection s'incline par bienveillance vers l'inférieur; l'épouse, de part et d'autre, est inférieure, elle ne peut se suffire ni subsister par elle-même. C'est pourquoi son amour se tourne plutôt *par nécessité* vers le supérieur » (*De Sacr.*, l. I, p. VIII, c. XIII. — PL. 176, 314). Hugues, même dans la conception du mariage spirituel, ne quitte donc jamais la thèse de la charité, amour de concupiscence. Dieu est trop grand pour ne pas être avant tout l'objet de nos désirs.

L'élément symbolique du mariage par rapport à la charité, c'est précisément « *l'affection mutuelle des âmes*, affection qui se garde dans le lien de la société et du pacte conjugal qui lie spirituellement l'homme et la femme dans la sainteté du mariage; elle est l'emblême, le signe de cette dilection qui lie Dieu à l'intime de l'âme raisonnable par l'infusion de sa grâce et la participation de son esprit » (*De Sacr.*, l. II, p. XI, c. III, — PL. 176, 481). Telle est la conception hugonienne. Ajoutons qu'il consi-

N'agis pas de la sorte. Si tu ne peux pas encore connaître celui qui t'aime tel qu'il est, considère au moins le présent de fiançailles qu'il t'a donné. Peut-être pourras-tu, en ce présent même que tu as en ta possession, reconnaître l'affection dont tu dois l'aimer, le zèle, la diligence avec lesquels tu te dois conserver pour lui.

Insigne, illustre est le présent de ton fiancé ; il ne convenait pas à sa grandeur de donner des riens, mais, dans sa sagesse, ce n'est pas pour peu non plus qu'il aurait prodigué de grandes choses. Grand est son présent ; plus grand encore ce qu'il aime en toi.

Grand est son présent. — Que t'a donné ton fiancé ?

Peut-être es-tu perplexe, mon âme, tu ne sais ce que je vais dire. Tu songes et tu te demandes : de qui aurais-je reçu de grandes choses ? Et tu ne trouves pas que tu possèdes, que tu aies jamais rien reçu dont tu puisses te glorifier. C'est donc à moi de parler, pour t'apprendre ce dont t'a gratifiée ton fiancé.

Regarde cet univers ; vois s'il s'y trouve quelque chose qui ne te soit utile. La nature tout entière,

---

dère ce mariage spirituel comme réalisé au ciel; la vie terrestre est le temps des fiançailles. Hugues, l'émule et l'ami de Saint Bernard, s'est inspiré comme lui des images du Cantique des cantiques.

dans son cours, n'a d'autre fin que de s'empresser à ton service, de prendre soin de tes intérêts, de se porter avec une prodigalité inépuisable au devant de tes satisfactions et de tes nécessités. Tel est le rôle incessant du ciel, de la terre, de l'air, des océans et de tout ce qu'ils renferment. Telle est la fonction de ce circuit du temps, qui, par un renouveau annuel et des rajeunissements pareils à des résurrections, rafraîchit ce qui avait vieilli, reforme ce qui avait péri, restaure ce qui était épuisé et, par là, te procure une sustentation perpétuelle.

Qui donc, penses-tu, a institué cet ordre de choses ? Qui a prescrit à la nature de te servir ainsi d'un commun accord ? Le bienfait, tu l'acceptes, le bienfaiteur, tu ne le reconnais pas. Le don est manifeste ; le donateur est caché. Cependant, ta raison ne te permet pas d'en douter, cela ne t'est pas dû, c'est une largesse faite par un autre.

Quel qu'il soit, il t'a octroyé beaucoup, celui qui t'a conféré tout cela et tant que cela. Il mérite bien ton amour, celui qui fut capable de tant donner ; et celui qui voulut tant donner t'a profondément aimée.

Sa munificence révèle à la fois combien il aime et combien il mérite d'être aimé ; elle rend évidente, et la folie de qui n'aspirerait pas spontanément à l'amour d'un être si puissant, et l'impiété, la perversité de qui n'aimerait pas en retour celui qui aime tant.

Vois donc, âme imprudente et téméraire, vois ce que tu fais, lorsque tu prétends aimer et être aimée en ce monde. Le monde entier t'est subordonné, et toi, tu n'as pas honte d'admettre dans l'intimité de ton amour, je ne dis pas le monde entier, mais je ne sais quelle infime portion du monde, une portion qui ne l'emporte, ni en perfection sur les belles choses, ni en utilité sur les nécessaires, ni en quantité sur les grandes, ni en bonté sur les excellentes. Ah ! Du moins, si tu aimes ces créatures, aime-les comme des inférieures, aime-les comme des suivantes, aime-les comme des dons, comme l'arrhe de ton fiancé, comme les présents d'un ami, comme les largesses d'un seigneur ; mais que ces affections ne t'enlèvent pas cependant le souvenir de ce que tu lui dois. Aime ces créatures, non pas au lieu de lui ; ni elles avec lui mais elles pour lui ; et lui par elles, lui au-dessus d'elles toutes.

Prends garde, mon âme, qu'on ne te prenne, non pour une fiancée, mais, ce qu'à Dieu ne plaise, pour une courtisane, si tu préfères les présents du donateur à l'affection de l'amant. L'injure que tu fais à sa charité est bien plus grande, quand tu acceptes ses dons sans le payer d'un retour d'amour. Renie ses dons, si tu le peux ; sinon, rends-lui amour pour amour !

Aime-le, aime-toi en vue de lui, aime ses dons en vue de lui. Aime-le pour jouir de lui, aime-toi parce qu'il t'aime, aime en ses dons que c'est lui qui les

offre. Aime-le pour toi, aime-toi pour lui, aime ses dons parce qu'ils procèdent de lui pour toi, en vue de toi.

Voilà la dilection pure et chaste, la dilection sans souillure, sans amertume, sans crépuscule, dilection d'une limpide beauté, d'une enchanteresse douceur, d'une éternelle stabilité.

L'AME.

Tes paroles m'ont embrasée ; j'ai conçu un feu ; mon cœur brûle. Je n'ai pu encore voir celui que tu prétends être si aimable, et déjà, je l'avoue, ton doux parler, ta suave exhortation m'enflamme d'amour pour lui. A vrai dire, tes raisons l'emportent et je suis contrainte de l'aimer par-dessus tout, cet être dont j'ai manifestement tout reçu en gage de dilection. Il reste cependant un point noir qui, chez moi, diminue fort le bonheur causé par cet amour ; à moins que les caresses de ta consolation ne l'effacent aussi comme le reste.

HUGUES.

Tu peux m'en croire, je te le promets, il n'y a dans cet amour rien qui doive justement déplaire. Cependant, pour ne pas paraître abuser de ta crédulité au lieu de rendre témoignage à la vérité, je veux que tu me découvres le fond de ton inquiétude ; confirmée à nouveau par mes arguments, tu t'affermiras dans le désir de cet amour.

L'Ame.

Je voudrais bien que tu te souviennes (je suppose que tu ne les as pas oubliées) de tes paroles de tantôt. Lorsque tu me vantais l'excellence et la beauté de cet amour, tu m'as dit qu'il fallait non seulement un amour unique, mais un amour d'élection. Cela veut dire, si je comprends bien, un amour fixé en un seul bien-aimé, en celui qui seul mérite de l'être ; car l'amour n'est pas accompli si l'on chérit un autre en même temps que le bien-aimé, ou si l'on chérit seul un être qui n'est pas souverainement aimable.

— Voici donc que moi j'aime un unique élu, un unique bien-aimé. Mais cette amitié présente une disparité dont je souffre ; je l'aime, lui seul, mais je ne suis pas seule à être aimée. Ce gage de dilection que tu me révèles, tu sais toi-même combien d'êtres, ou du moins quels êtres, le partagent avec moi. Comment donc me flatterais-je d'être la privilégiée d'un amour personnel, alors qu'un don si grand, à t'en croire, des êtres brutaux, oui, les bêtes elles-mêmes, l'ont reçu à l'égal de moi !

La lumière du soleil donne-t-elle plus à moi qu'elle ne donne aux reptiles et aux vers de terre ? Tous vivent pareillement, tous respirent ; même nourriture, même boisson pour tous : qu'y a-t-il là de si grand, de si personnel ?

Tu vois donc ce qu'il en est. Tes arguments sont

en défaut si tu prétends me prouver la convenance d'un amour singulier, sans démontrer que, lui aussi, au moins d'une certaine façon, il m'a témoigné un amour pareil. Ce serait magnifique, je l'avoue, et digne d'une affection sans partage, si toutes ces largesses étaient mon lot personnel.

HUGUES.

Ton scrupule n'est pas de nature à me déplaire ; il prouve ton désir d'un parfait amour, puisque tu t'évertues à en découvrir le motif. J'entreprends donc volontiers la discussion de ta difficulté ; je veux disculper l'amour de la souveraine bonté de cette injustice que tu allègues, et pour qu'aucun soupçon ne te fasse encore vaciller dans sa dilection, je vais te raffermir tout de bon.

Parmi ces dons où tu trouves un motif de trouble, il en est de trois sortes ; un classement parmi les présents de ton fiancé te montrera que certains sont généraux, d'autres spéciaux, d'autres personnels. Les dons généraux sont ceux dont tous, à cause de toi, partagent le bénéfice. Les dons spéciaux sont concédés à un grand nombre, comme à toi, pas à tous cependant, mais à cause de toi. Les dons personnels te sont réservés à toi seule.

Quoi donc ! T'aurait-il moins aimée du fait qu'il a dispensé certains dons à tous en même temps qu'à toi ? Supposons-le un instant : nul homme créé sur la terre, nul animal ; tu es seule à posséder les

richesses du monde : où donc trouveras-tu l'agréable et utile société du commerce humain ? Où seront les consolations ? Où, les divertissements dont tu jouis à présent ?

Reconnais-le, ici-même, il a été prodigue à ton égard, lorsqu'avec toi, pour ton réconfort, il a créé tous ces êtres ; et si ce monde, si toutes ces créatures te sont avantageuses, comment donc tout le reste ne serait-il pas en vérité à ton service ?

Le père de famille est-il seul à manger son pain, seul à boire à la coupe, seul à se couvrir de ses vêtements, seul à se chauffer à son foyer, seul à habiter sa demeure ? Aurait-on tort cependant de lui attribuer la propriété de tous les biens de ceux qui le servent, soit par dévoûment, soit par sujétion ? Qu'il s'agisse donc, ou de ce dont tu te sers, ou de ce qui est nécessaire à ceux qui te servent, c'est à toi que tout est donné, tout se dévoue à ton profit.

L'Ame.

Ce trouble dont j'étais émue, tu l'as entamé plutôt que déraciné. Moi qui aimais uniquement, je me plaignais de n'être pas l'unique aimée, parce que je voyais mon gage d'amour concédé pareillement à d'autres. Tes raisons m'ont amenée à regarder comme personnels ces dons qui profitent en général aux êtres qui me servent. Cette réponse, je l'avoue, est assez bien appropriée, mais elle ne correspond pas suffisamment à ma difficulté.

Je le sais à présent, ce qui entretient la vie des êtres irraisonnables fait partie de mon domaine, puisque les êtres qui s'en nourrissent sont destinés à mon usage. Mais le privilège d'un amour singulier n'est pas prouvé ; ces êtres, nul ne l'ignore, sont soumis à tous les hommes autant qu'à moi, et à beaucoup, bien plus qu'à moi. Quant à ces biens attribués à la disposition commune des hommes, si c'est une injustice de vouloir s'en octroyer davantage, c'est une erreur de prétendre s'assigner un domaine particulier sur aucun d'eux.

Il existe donc un amour spécial du Créateur à l'égard des hommes, qui leur confère la prééminence sur les autres créatures, mais les hommes n'ont pas à s'en prévaloir les uns vis-à-vis des autres.

Tu me disais aussi, en preuve de cet amour singulier, qu'entre autres choses m'avait été fournie la société des hommes ; mais ils jouissent de la mienne, autant que moi de la leur ; je ne trouve là rien de personnel. Et dans cette société, ce n'est pas seulement l'absence de la glorieuse singularité qui me froisse, c'est encore la bassesse même de ceux qui la partagent avec moi. Que d'incrédules, que de scélérats, que de débauchés peuvent se targuer également de cette société !

HUGUES.

Ne te trouble pas de ce que les bons et les méchants aient part égale dans l'usage des biens tem-

porels, et ne pense pas que Dieu les aime comme toi, parce que tu les vois jouir comme toi de tous ces biens.

Les animaux sont créés, non pour eux-mêmes, mais pour l'homme ; ainsi les méchants vivent, non pour eux, mais pour les bons. Leur existence profite aux bons ; par conséquent on ne peut nier que tout ce qui les sustente ne soit aussi rapporté à l'avantage de ceux-ci. Il est permis aux méchants de vivre parmi les bons, mais c'est pour que leur société exerce la vertu des bons. Leur félicité les avertit de chercher des biens meilleurs que les leurs, de ces biens que les méchants ne peuvent communiquer ; leur iniquité les contraint de s'attacher plus étroitement au devoir ; enfin, tandis qu'ils les voient, destitués de la grâce divine, se précipiter dans tous les abîmes du vice, ils apprennent toute la reconnaissance qu'ils doivent au Créateur pour leur salut.

Le plan de la providence divine l'exigeait pour assurer notre félicité et nous révéler notre glorification: la vie des brutes nous apprend que le suprême bonheur n'est pas d'user des biens du monde ; la vie des méchants nous apprendrait qu'il ne consiste pas à s'en rendre maître. Il fallait donc que ces ressources fussent réparties indifféremment entre méchants et bons, car ces derniers ne croiraient pas à une meilleure récompense, n'était le spectacle de cette commune attribution des biens aux bons et aux méchants. Cesse donc de te plaindre de la société

et du bonheur des méchants, et ne pense plus devoir leur assigner le privilège d'un amour singulier, parce qu'ils partagent avec toi l'usage et le domaine de biens passagers. S'ils peuvent les employer et même les posséder en maîtres, je te l'ai dit, c'est pour contribuer à ton salut.

Mais que dire de la société des bons ? Car c'est bien là tout ce qui reste à considérer. Du fait qu'ils te sont associés dans son affection, est-elle perdue, oui ou non, cette gloire d'être l'objet d'un amour personnel de la part de ton fiancé ? — Souviens-toi, à présent, de l'argument apporté plus haut, celui que tu jugeais insuffisant, parce qu'il s'adaptait imparfaitement à la question qui nous occupait et nous occupe encore maintenant. Je te l'expose de nouveau, à dessein de l'examiner plus attentivement devant toi. Sa vérité ne nous fournirait-elle pas un appui pour confirmer ce que nous cherchons à démontrer ?

Je disais : la société des hommes, elle aussi, est un don que t'accorde ton créateur. Il a voulu t'y faire trouver un soulagement dans la vie ; tu ne t'y consumerais pas dans le dénûment d'une existence solitaire et paresseuse. Si les méchants t'exercent, les bons te consolent, et, étant ce qu'ils sont, tu n'as pas le droit de t'offusquer de la part qu'ils ont à ton bonheur et à ton amour. Les aimes-tu vraiment, ces bons ? Alors, ta charité se réjouit de ce qu'on leur accorde, non comme d'un bien étranger, mais comme de son bien propre.

Tu serais heureuse même si tu étais seule à goûter cet amour, mais tu es bien plus heureuse d'en jouir en la compagnie d'un grand nombre d'élus. Tandis que la dilection s'épanche sur tous ceux qui y participent, la joie de la charité et de la suavité se trouve accrue. L'amour spirituel, en effet, n'est jamais plus parfaitement personnel à chacun, que lorsque tous l'ont en commun. Il ne diminue pas du fait qu'un grand nombre le partagent ; son fruit se retrouve un, identique et tout entier en chacun.

Le privilège de la singularité de ton amour ne saurait donc exciper de la société des bons ; ton fiancé t'aime en eux tous, et c'est un nouveau trait de son amour personnel que de ne rien aimer sans toi. Et ne crains pas que son cœur ne se distraie en l'amour de plusieurs, et qu'il éprouve moins de tendresse envers chacun, pour être partagé et divisé en quelque sorte entre tous. Il se présente à chacun tel qu'il se présenterait à tous ; il ne vouerait à chacun ni une autre ni une moindre dilection s'il aimait les individus sans participation de tous.

Que tous donc l'aiment uniquement lui seul afin que tous soient aimés uniquement de lui seul ; aucun autre que lui ne mérite d'être aimé ni ne peut aimer de la sorte. Que tous dans un seul s'aiment comme s'ils étaient un, afin que l'amour d'un seul les fasse un. Cet amour est unique, ce n'est pas un amour privé ; il est isolé, mais non solitaire ; participé, non divisé ; il est général et individuel : c'est l'amour

singulier de tous et l'amour total de chacun ; le partage ne le diminue pas, l'usage ne l'épuise pas, le temps ne le vieillit pas ; c'est un amour antique et nouveau, désirable au cœur, doux à l'expérience, éternel en son fruit ; amour plein d'agrément, qui réconforte, rassasie, et jamais n'engendre l'ennui.

L'Ame.

C'est un vrai charme de t'écouter parler ; je l'avoue, ce qui de prime abord me portait plutôt à dédaigner cet amour commence à m'inciter plus vivement que tout le reste à le désirer.

Après tout je ne laisse pas de souhaiter encore quelque éclaircissement ; mais si tu peux me le donner, je n'hésiterai plus à me reconnaître de tout point satisfaite. Il s'agit de savoir, s'il est possible de le démontrer d'une manière ou d'une autre, comment ce fiancé de la chasteté peut, et de cœur, et de fait, être présent à chacun de ceux qu'il aime tel qu'il est présent à tous. Je ne douterai pas qu'il ne le soit de cœur, si je reconnais qu'il l'est effectivement.

Hugues.

O mon âme, puisque tu es si décidée à poursuivre la recherche commencée et à ne t'estimer satisfaite qu'à la condition de reconnaître un bienfait absolument personnel de ton fiancé, j'accède volontiers à

ta requête ; ton insistance, je le sais, procède plus de la dévotion que d'importuns désirs.

Ton excellent amant y a pourvu ; ils ne te manquent pas, les dons où tu découvriras quelque raison personnelle de te louer de lui. Tout comme il a distribué des biens généraux et spéciaux, il t'en a conféré de personnels. Les biens généraux sont ceux dont font usage tous les êtres, tels la lumière du soleil et l'air qu'on respire. Sont spéciaux les biens concédés, non pas à tous, mais, pour ainsi dire, à un groupe déterminé : telles la foi, la sagesse, l'éducation. Enfin des biens personnels sont attribués en propre à chacun, ainsi, à Pierre, la primauté parmi les apôtres, à Paul, l'apostolat des nations, à Jean, le privilège de l'amour.

Vois donc, mon âme, quels biens généraux tu as reçus avec tous, quels biens spéciaux tu partages avec un certain nombre, et quels biens personnels te sont conférés à toi seule (1). Il t'a aimée en tous ces divers bienfaits ; il t'a aimée avec tous ceux qui te furent associés dans la participation de ses libéralités, il t'a aimée de préférence à tous ceux sur qui tu l'emportes par les dons particuliers de sa grâce. Tu es aimée en toute créature, tu es aimée avec tous les bons, tu es aimée plus que tous les méchants.

---

(1) Le Victorin est un professeur; il en garde dans ses ouvrages une tendance assez prononcée à la *répétition*. Ce procédé pédagogique s'imposait en un temps où les manuels ne suppléaient en rien le professeur.

Et s'il te semble que c'est peu d'être aimée plus que tous les méchants, songe à tant de bons qui ont reçu moins que toi.

Mais je m'en aperçois, dans ton aspiration vers un amour personnel, tu te soucies davantage des bienfaits individuels. J'aurais encore long à parler des êtres en qui et avec qui tu es aimée, mais je veux me contenter de ce que j'en ai dit.

Je n'entends pas cependant que tu fasses peu de cas d'avoir été aimée en une telle effusion de bienfaits et avec des êtres si excellents, alors que tous les bons te sont donnés pour compagnons, et tous les méchants, toutes les créatures de l'univers pour sujets. Tu as donc vu, ô mon âme, la grandeur des bienfaits où tu es aimée, la qualité des êtres avec qui tu es aimée ; considère maintenant, autant que tu le peux, de préférence à qui tu es aimée.

C'est à toi que je parle, mon âme, tu sais bien ce que tu as reçu, et il est nécessaire que tu le saches mieux encore, pour ne pas t'enorgueillir de ce que tu n'as pas reçu ou négliger de remercier pour ce que tu as reçu. Puissé-je t'en faire ressouvenir à ton profit et à la satisfaction du dispensateur de ces dons ! S'il te les a accordés, c'est pour que tu en gardes toujours le souvenir, c'est pour que l'oubli ne te fasse jamais tiédir dans son amour.

Pense d'abord, mon âme, qu'il fut un temps où tu n'étais pas, et si tu as commencé d'être, tu le dois à sa libéralité. C'est un don de sa part que ton

entrée dans l'existence. Avant d'exister, lui avais-tu procuré quelque chose dont il t'aurait payée par l'existence ? — Absolument rien, non, tu ne lui avais rien donné, tu ne pouvais rien donner avant d'être ; ton existence est une largesse toute gratuite.

A qui donc as-tu été préférée du fait de ta création ? Peut-on recevoir moins que l'existence ? Pourtant, si ce n'était pas là recevoir quelque chose, celui qui n'est pas ne pourrait commencer, et s'il ne valait pas mieux être que ne pas être, celui qui est n'aurait rien reçu de plus que celui qui n'est pas (1).

Pourquoi donc, mon Dieu, m'avez-vous créé, sinon parce que vous avez voulu mon être plutôt que mon néant ? Vous m'avez aimé plus que tous ceux qui n'ont pas obtenu de vous ce bienfait. Le jour où vous m'avez donné l'être, ô mon Dieu, vous m'avez dispensé un bien, et un grand bien, un bien excellent, votre propre bien ; vous m'avez donc préféré à tous

---

(1) Cette dernière argumentation n'est pas un modèle de rigueur; elle renferme une pétition de principe: Hugues devrait prouver que celui qui est a reçu *mieux*, et pas seulement *plus* que celui qui n'est pas. Le principe métaphysique de la bonté de l'être comme tel est appliqué (*Cf. Instit. in Decal.*, c. IV, — PL. 176, 16 A), mais non explicité dans la philosophie du Victorin. Voici l'essentiel de la démonstration thomiste de ce principe: « L'être comme tel est bon, ce qui se manifeste dans le fait que chaque chose est portée à *désirer* l'être; or la notion de bien répond à celle d'être appétible ». (*De Potentia*. Qu. III. a. VI. in C.)

ceux à qui vous avez refusé un tel bien, votre propriété.

O mon âme, disons-nous quelque chose lorsque nous parlons à notre Dieu de la sorte, à notre Dieu par qui nous avons été créés, formés au sortir du néant, gratifiés de préférence à tous ceux qui n'ont pas été créés ? — Oui, certes, oui, nous disons quelque chose, nous disons beaucoup en parlant ainsi, et nous ne devons pas cesser de le répéter, afin de ne jamais oublier celui dont nous avons reçu un si grand bien. Oui, s'il n'avait rien donné de plus, il mériterait déjà sans fin, pour cela même, nos louanges et notre amour. Mais en fait il a donné plus, il nous a donné non seulement l'être, mais la beauté, mais la forme ; autant l'existence surpasse le néant, autant la forme l'emporte sur l'indéterminé ; l'existence plaît beaucoup en l'être informé ; ce qu'il est plaît encore davantage. Par là considère, mon âme, que tu passes avant tous les êtres que tu vois privés de ce bienfait d'une existence déterminée et si éminente (1).

---

(1) Le concept péripatéticien de la *forme*, principe ontologique intrinsèque à tout être fini, semble être absent de la philosophie hugonienne. La forme dont il est ici question consiste dans l'aspect des choses, dans la distribution de leurs parties. Hugues emploie le terme *informis* — « sans forme », pour désigner une distribution *confuse*, et le terme *formosus* — « pourvu de forme », pour désigner une distribution *ordonnée* des parties d'un objet. Cette distinction, Hugues en convient, n'est pas jus-

Ici non plus, la munificence du divin dispensateur n'a pu se borner. Il nous a donné quelque chose de plus ; nous avons été élevés plus haut encore dans sa ressemblance. Il nous attirait à lui par la dilection, il a voulu nous attirer aussi par la ressemblance. Au bienfait de l'être et de la forme, il a ajouté celui de la vie, de telle sorte que l'existence nous rendît supérieurs à ce qui n'est pas, la beauté à ce qui est inordonné et disparate, la vie à ce qui est inanimé.

Tu es obérée d'une grand dette, mon âme ; tu as beaucoup reçu, et rien qui provienne de toi ! Tu n'as rien à offrir en retour de toutes ces prodigalités, sinon d'aimer. D'ailleurs ce qui a été donné par amour pourrait-il être mieux ou plus convenablement rémunéré que par l'amour ?

---

tifiable en rigueur; de plus, elle ne répond pas exactement à sa définition de la forme, où n'entre pas la notion d'ordre. Mais elle se justifie suffisamment par la relation d'identité établie entre la beauté et l'ordonnance. La forme est vraiment forme, elle est à proprement parler un aspect des choses, lorsqu'elle resplendit, lorsqu'elle devient principe de beauté, donc, quand elle implique une harmonieuse ordonnance dans l'objet considéré. Tel est le sens spécial de « forme » dans ce passage. (*Cf. De Sacr.*, l. I, p. I, c. III - IV. —PL. 176, 188-189.) Nous avons indiqué au cours de l'introduction (p. 33) le correspondant spirituel de ce concept: l'âme a sa forme dans la mesure où elle est lumineuse, c'est-à-dire intelligente. L'âme n'a pas d'ordonnance proprement dite, parce qu'elle est simple, mais elle est *principe* d'ordonnance par la raison.

Et il est bien vrai que tu as tout reçu par un effet de l'amour. Dieu pouvait, en effet, procurer la vie à d'autres créatures ; tu fus, en ce don, l'objet de sa prédilection. Et cette prédilection ne vient pas de ce qu'il a trouvé en toi plus qu'ailleurs de quoi se complaire : c'est une prévenance gratuite qui t'a rendue telle qu'à présent tu mérites les préférences de son amour.

L'AME.

Plus j'écoute, et plus je brûle de t'écouter. Continue, je t'en prie ; dis-moi ce qui suit.

HUGUES.

Après l'existence, après la beauté, après la vie, c'est la sensibilité, c'est le discernement qui te furent dispensés, toujours par la même dilection. Sans cet amour prévenant, le bienfaiteur n'eût rien accordé, et l'indigent n'eût rien reçu.

Oh ! Qu'il t'a faite sublime et ravissante, mon âme ! Que signifient de tels atours, sinon que celui qui t'en a parée se prépare en toi une épouse pour sa chambre nuptiale ? Il savait à quelle œuvre il te destinait, il savait quelle parure y convenait ; et c'est celle-là qu'il t'a donnée ; elle convenait si bien qu'il put s'éprendre de son présent.

Il t'a ornée de sens à l'extérieur, il t'a éclairée de sagesse à l'intérieur ; les sens sont comme ta toilette

au dehors, la sagesse comme ton agrément intime ; les sens comme un tour de pierres précieuses resplendissantes, la sagesse comme la beauté naturelle de ton visage. Et voici que ta parure l'emporte en splendeur sur toutes les gemmes, et ton visage surpasse la beauté de toutes les formes. Et certes, ces avantages étaient de toute convenance si tu devais être introduite dans la chambre nuptiale du roi céleste.

Oh ! Comme tu fus aimée ! A combien d'êtres tu fus préférée lorsque tu fus faite si belle ! Quel don singulier ! Quel don rare, ce lot réservé à ceux-là seuls qui sont aimés et destinés à l'être !

Tu aurais eu bien raison d'en être fière, et tu aurais bien dû veiller, afin de ne pas perdre un tel don, de ne pas souiller une telle parure, de ne pas ternir cette splendeur. Si tu perdais ce don, si tu ne le sauvegardais pas, tu allais devenir plus misérable que tu ne l'aurais été sans l'avoir reçu, ou sans l'avoir reçu aussi parfait ; tu serais torturée, et par le châtiment de ta beauté perdue, et par la confusion de ta laideur ; rejetée, tu serais plus vile que si tu n'avais pas été favorisée. Il aurait donc fallu garder ce don et prévenir ce malheur ; celui-là, bien gardé, se serait maintenu ; celui-ci, prévenu, ne serait pas arrivé. Et vois ce que tu as fait, mon âme ; tu as délaissé ton fiancé pour prostituer ton amour à des étrangers. Tu as corrompu ton intégrité, souillé ta beauté, dissipé ta parure. Tu t'es faite si vile, si dégradée, si immonde ! Comme si tu n'étais plus

digne des embrassements d'un tel fiancé ! Tu l'as donc oublié, ton fiancé ; tu n'as pas su le remercier dignement pour tant de bienfaits.

Te voilà devenue comme un femme publique ; l'excès de tes débauches t'a relâché le sein ; ton front s'est ridé ; tes joues sont fanées ; tu as les yeux hébétés et languissants, les lèvres pâlies, la peau desséchée ; ta vigueur est brisée ; tu es odieuse, même à tes amants (1).

L'Ame.

J'espérais que ces fameuses louanges allaient à une autre fin ; je le vois, c'est pour ma plus grande confusion que tu m'as complimentée. Tu voulais me faire paraître d'autant plus infâme, que j'avais été plus ingrate en gaspillant de si grands bienfaits. Je voudrais bien que ce dont tu parles n'eût pas été commis, ou du moins que tu ne l'eusses pas révélé : si ma présomption n'avait pu éviter la faute, l'oubli, à tout prendre, me mettrait à couvert de la confusion (2).

---

(1) Expressions et comparaisons inspirées des admonestations de Dieu à son peuple dans Ezéchiel. Elles ne sont pas trop fortes pour traduire l'horreur de l'infidélité qu'éprouve un esprit où s'est développé le sens des réalités divines. Hugues s'humilie indistinctement de ses propres imperfections et de sa participation à la déchéance du péché originel.

(2) Le Soliloque a produit son effet immédiat : le mépris de soi (*De Contemplatione*, §. 2. — B. Hauréau,

HUGUES.

Ce n'est pas pour te confondre, mais pour t'instruire, que je t'ai parlé de la sorte (1). J'ai voulu te faire sentir plus vivement tes obligations envers

---

Nouv. Ex., p. 178.), la *componction*, « ce sentiment de douleur dont le cœur est touché à la considération de ses maux » (*De Modo orandi*, c. I. — PL. 176, 979 A.). De cette componction va sortir, par la vue de la miséricorde divine « ce mouvement de conversion vers Dieu, ce sentiment d'humble et pieuse affection » qui s'appelle la *dévotion*, et « qui parfait l'oraison » (*ib.*). « Quoi de plus efficace pour exciter l'homme au désir de la prière que sa misère et la détresse de tant de maux qui l'oppriment, et quoi de plus attrayant que la miséricorde de son Créateur, éprouvée tant de fois au milieu de ses malheurs » (*ib.* 977 B). « Celui qui a exercé de la sorte son esprit dans la méditation avant le temps de l'oraison ne s'y rendra pas à l improviste et d'un cœur tiède » (*ib.* 978 D).

(1) « Tant qu'une âme est en état de péché, elle est comme en des ténèbres et dans la confusion. Elle ne peut échapper à la confusion et se disposer à l'ordre, à la forme de la justice, si auparavant elle n'a été éclairée pour voir ses méfaits, pour discerner la lumière des ténèbres, c'est-à-dire, les vertus des vices, pour se disposer selon l'ordre et se conformer à la vérité. Ceci, l'âme gisant dans la confusion ne peut le faire sans lumière; c'est pourquoi il faut avant tout que la lumière se fasse pour qu'elle puisse se voir elle-même et reconnaître l'horreur, la turpitude de sa confusion, pour qu'elle se déploie et s'adapte à la disposition raisonnable, à l'ordre de la vérité. Lorsque tout aura été ordonné et disposé selon l'exemplaire de la raison et la forme de la sagesse, alors brillera soudain le soleil de justice, selon la promesse: « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*De Sacr.*, l. I, p. I, c. XII. — PL. 176, 195).

celui qui t'a faite lorsque tu n'étais pas, et rachetée lorsque tu étais perdue. Ces tristes souvenirs, eux aussi, c'est pour prouver son amour que je les ai rappelés. Ils me fournissaient l'occasion d'aborder le récit des abaissements auxquels ton fiancé, qui apparaissait si élevé lorsqu'il t'a créée, a daigné descendre lorsqu'il t'a réparée.

Alors si sublime, et maintenant si humble ! Mais non moins aimable, car non moins admirable ici et là. Là, dans sa puissance, il t'a comblée de grandeurs, ici, pour toi, dans sa miséricorde, il a subi des cruautés. Pour te relever jusqu'au rang d'où tu étais déchue, il a daigné descendre là où tu gisais, et pour pouvoir te rendre avec justice ce que tu avais perdu, il a daigné, en personne, souffrir avec compassion ce que tu endurais. Il est descendu, il a assumé, il a subi, il a vaincu, il a réparé : il est descendu vers toi, mortelle, il a assumé la mortalité, il a subi la passion, vaincu la mort et réparé l'homme.

Eh bien ! N'es-tu pas ravie, mon âme, devant tant de merveilles, devant un tel déploiement de bienfaits ? Songe comme il t'a aimée, celui qui a voulu faire tant pour toi ! Embellie par ses soins, tu avais été souillée par ton iniquité ; et de nouveau, tu fus lavée et transfigurée par sa miséricorde ; ici, comme toujours, c'était sa charité qui opérait.

Autrefois, lorsque tu n'étais pas, il t'a aimée pour te créer ; dans la suite, lorsque tu te fus avilie, il t'a aimée pour te rétablir dans ta beauté, pour te

montrer combien il t'aimait. C'est en mourant, et pas autrement, qu'il a voulu te délivrer de la mort : il te prodiguerait, certes, le bienfait de sa bonté, mais il te montrerait aussi l'ardeur de sa charité.

Et à présent il t'aime d'une charité aussi sincère que si tu étais demeurée toujours auprès de lui. Nul reproche pour ta faute, nulle arrogance après le bienfait. Et si tu veux dorénavant persévérer fidèle à ses côtés, l'aimer comme il convient et lui garder une affection sans tache, il te promet des dons plus grands que les premiers !

L'Ame.

Mais voici que je commence en quelque sorte à aimer ma faute ! Je le vois, je n'ai pas laissé de tirer de mes méfaits un profit qui n'est pas minime. C'est par eux que se révèle, plus clair que la lumière, ce que, de tous mes vœux, j'aspirais à connaître.

Oh ! L'heureuse faute ! Tandis que sa charité l'entraîne à l'effacer, cette charité s'ouvre à mon désir et aux ardentes aspirations de mon cœur. Jamais je n'aurais aussi bien connu sa dilection, si je ne l'avais expérimentée parmi ces affreux dangers. Oh ! que j'ai été heureuse de tomber, moi qui, après ma chute, suis ressuscitée plus heureuse que jamais ! Pas de dilection plus grande, pas d'amour plus sincère, pas de charité plus sainte, pas d'affection plus ardente ! Il est mort pour moi, lui, l'innocent, pour moi en qui il ne trouvait rien à aimer ! Qu'avez-vous

donc aimé en moi, Seigneur, aimé au point d'aller mourir pour moi ? Qu'avez-vous trouvé de si précieux en moi, qui vous ait déterminé à endurer tant et de si durs tourments ?

HUGUES.

O mon âme, accuse-toi devant ton Seigneur, toi qui jusqu'aujourd'hui t'es montrée ingrate après tant de bienfaits, toi qui as méconnu ses nombreuses miséricordes.

Mais pour que tu puisses comprendre mieux encore tout ce que tu lui dois, prête-moi ton attention, tandis que je poursuis l'exposé de ses autres bienfaits.

L'AME.

Je ne me lasserais jamais d'écouter ce qu'il m'est si doux d'entendre et je souhaiterais que tu le répètes sans cesse, si je n'avais hâte d'entendre la suite.

HUGUES.

Tu t'étais donc éloignée et perdue, tu t'étais vendue à tes péchés (1) ; et lui, il t'a suivie ; lui, pour te racheter, il a poussé l'amour jusqu'à mettre pour toi dans la balance le prix de son sang ; tel fut le pacte

(1) Expression de Saint Paul, *Rom.* VII, 14.

grâce auquel il te ramena de l'exil et te racheta de l'esclavage.

L'AME.

J'ignorais que Dieu m'aimât tant !

Je ne dois plus me ravaler dans ma bassesse, moi qui fus agréable à Dieu jusqu'à le décider à mourir pour moi afin de ne pas me perdre !

HUGUES.

Et que dire si tu songes à la multitude et à la qualité par rapport à toi des êtres qui sont rejetés, de ces êtres qui n'ont pu obtenir la grâce qui t'a été faite ? Certes tu as appris comme elles ont passé nombreuses, depuis le commencement du monde jusqu'aujourd'hui, toutes ces générations qui, privées de la connaissance de Dieu et du prix de leur rédemption, se sont précipitées dans la mort éternelle. A tous ces hommes, ton rédempteur et ton amant t'a préférée, lorsqu'il t'a dispensé cette grâce qu'aucun d'eux n'a mérité de recevoir. Que vas-tu dire ? Imagines-tu pour quelle raison tu leur aurais été préférée ?

Etais-tu plus vaillante, plus sage, plus noble, plus riche qu'eux tous, pour avoir avant eux bénéficié de cette grâce spéciale ? Que d'hommes vaillants, sages, nobles et riches parmi eux ! Tous, pourtant, ils ont péri dans le délaissement et l'abjection. Seule, tu as été adoptée de préférence à tous ; et s'il en fut ainsi,

tu n'en pourras trouver aucune raison, hormis la charité gratuite de ton sauveur.

Tu es donc l'élue, la préférée de ton fiancé, de ton amant, de ton rédempteur, de ton Dieu. Il t'a choisie parmi toutes ces âmes, il t'a adoptée entre toutes, aimée au-dessus de toutes. C'est de son nom qu'il t'a appelée, afin que son souvenir te fût toujours présent. Il a voulu te faire participer à son nom, et à la vérité de ce nom ; il répandit sur toi l'onction de cette huile d'allégresse qui avait coulé sur lui : l'homme qui s'appellera chrétien, du nom du Christ, sera oint de son onction (1).

L'AME.

J'ai beaucoup reçu, je l'avoue, mais, réponds-moi, si, comme tu le prétends, déjà je suis adoptée, que

---

(1) Cette étymologie grecque : χρίω, « oindre », χρῖσμα, χριστός, inspire de la dévotion au Victorin.

« L'onction du chrême, dit-il, fut instituée dès l'antiquité, comme nous le lisons dans l'ancien Testament; en ces temps-là, seuls les rois et les prêtres étaient oints. Leur onction préfigurait l'Oint par excellence, celui dont tous nous participons, et l'onction, et le nom.»

« Christ », en effet, se dit de *chrisma* (chrême), et *Christianus* (Chrétien) vient de « Christ ». C'est pourquoi tous ceux à qui le nom du Christ a été communiqué doivent recevoir son onction, car nous sommes dans le Christ *une race choisie, un sacerdoce royal* (I. *Petr.* II. 9.). Le chrême est composé d'huile et de baume; l'huile désigne l'infusion de la grâce, et le baume le parfum de la bonne réputation » (*De Sacr.*, l. II, p. VII, c. I. — PL. 176, 459.).

veut dire cet ajournement ? Pourquoi ne puis-je pas encore me livrer aux embrassements de mon fiancé ?

HUGUES.

Tu ignores donc, mon âme, tu ignores à quel point tu étais souillée auparavant, à quel point tu étais profanée, défigurée, malpropre ; tu ne t'es pas vue en lambeaux, en poussière, saturée d'une montrueuse laideur ! Comment peux-tu réclamer si vite l'accès de cette chambre nuptiale de la pudeur et de la chasteté, avant de t'être au moins quelque peu souciée, quelque peu préoccupée de t'embellir pour recouvrer tes charmes d'autrefois ?

Voilà pourquoi tu dois attendre ; voilà pourquoi ton fiancé te soustrait jusqu'ici sa présence, et ne t'admet pas encore aux embrassements et aux doux baisers. Flétrie comme tu l'es, il ne convient pas que tu touches la pureté ; difforme, tu ne peux pas voir la beauté.

Répare-toi, revêts une parure séante ; alors seulement tu pénétreras sans confusion, pour y faire ta demeure, dans la chambre du céleste fiancé. Alors tu ne rougiras plus de ta laideur d'autrefois, car tu n'auras plus aucune difformité, aucun sujet de honte.

Applique-toi donc d'abord à cultiver ta beauté, à orner ton visage, à composer ton maintien, à laver tes taches, à renouveler ta propreté, à corriger tes habitudes, à te garder sous la discipline, pour rede-

venir enfin, après avoir amendé tout cela, la digne fiancée d'un tel fiancé.

J'ajouterai quelque chose qui te rendra plus circonspecte. Je n'entends pas que, pour avoir connu ton élection, tu te laisses enfler par l'orgueil ou dissiper par la négligence.

N'as-tu jamais ouï l'histoire de ce que fit Assuérus (1), après avoir pour son insolence répudié Vasthi ? Le fait est bien remarquable, l'exemple utile et le danger sérieux (2).

Cette femme avait donc été renvoyée à cause de son orgueil. Un ordre émana du roi, prescrivant par tout le royaume de rassembler les jeunes vierges les plus gracieuses, et de les amener à la ville de Suze ;

---

(1) « Assuérus, roi puissant et opulent, est l'image du Christ, et par la signification de son nom, et par le prestige de sa puissance, et par la grandeur de ses richesses; par la significaton de son nom, car il veut dire « porte », et le Christ a dit: « Je suis la porte » (*Jo.* X. 7.); par le prestige de sa puissance, car toute puissance au ciel et sur terre a été remise au Christ (*Mat.* XXVIII. 18.); par la grandeur de ses richesses, car tout ce que possède le Père appartient au Fils (*Jo.* XVII. 10.) ». (*Allegoriae in vetus testamentum*, l. IX, c. I. — PL. 175, 733).

(2) Hugues revient à l'exercice de la *lectio* (lecture), pour s'élever de nouveau, et cette fois jusqu'à la description de l'extase. La lecture comprend l'histoire, l'allégorie et la tropologie. L'*histoire*, qui débute à cet endroit, consiste dans la narration de ce qui s'est passé: on s'y applique à comprendre le texte. (*De Sacr., Prologus*, c. IV. — PL. 176, 185). Le texte est tiré du livre d'Esther (li. 1-4.). *Cf.* G. Robert, *op. cit.*, pp. 104-108.

là, dans un gynécée, elles seraient confiées aux soins de l'eunuque Egée, préposé à la garde des épouses royales ; on leur donnerait des ornements et tout le nécessaire.

Toutes seraient de la sorte abondamment pourvues, en raison de leur destinée royale ; elles seraient embellies et parées ; elles seraient ointes durant six mois au moyen d'huile de myrte, durant six autres mois au moyen de certains pigments. Ainsi achevées et ornées, elles passeraient du gynécée à la chambre du roi ; celle qui parmi toutes plairait davantage à ses regards occuperait le trône du royaume à la place de Vasthi.

Vois combien furent élues, pour qu'une seule le fût, celle qui paraîtrait aux yeux du roi la plus belle, la mieux ornée. Les ministres du roi en choisissent un grand nombre pour recevoir les soins du gynécée ; le roi s'en choisit une pour sa chambre nuptiale. La première élection d'une multitude de vierges fut faite d'après l'ordre du roi ; la seconde, celle de la préférée, d'après son bon plaisir.

Examinons donc si par hasard cet exemple ne pourrait pas s'adapter au sujet dont nous traitons ici (1).

Le roi, fils du monarque souverain, est venu en ce

---

(1) L'*allégorie* succède à l'histoire. Cet exercice est destiné à découvrir dans le fait raconté une autre réalité passée, actuelle ou future. (*De Sacr.*, *Prologus*, c. IV. — PL. 176, 185). (*Cf. Erud. didasc.*, 1. VI, c. IV. — PL. 176, 802).

monde (1) qu'il avait lui-même créé, se chercher une épouse choisie, une épouse unique, une épouse qui fût digne de ce mariage royal.

Pour avoir dédaigné de le recevoir, à cause de ses humbles apparences, la Judée fut rejetée.

Alors les ministres du roi, c'est-à-dire les apôtres, furent envoyés par tout le monde pour rassembler des âmes et les amener à la cité royale. Cette cité, c'est la sainte église, la maison et le séjour des épouses royales, c'est-à-dire des âmes saintes, dont la fécondité engendre des enfants non pour la servitude, mais pour la royauté. Ces âmes qui servent Dieu par amour et non par crainte enfantent pour ainsi dire les bonnes œuvres dans la liberté (2).

---

(1) Le Victorin présente de diverses manières le symbole du Christ Roi. L'allégorie suivante nous fait souvenir que Hugues a vécu au temps des croisades:

« Le Verbe incarné est notre roi qui vient en ce monde pour livrer bataille au Démon; tous les saints qui ont vécu avant sa venue marchent comme des soldats à l'avant-garde du roi; tous ceux qui vinrent après lui et viendront jusqu'à la fin du monde sont les soldats qui suivent leur roi. Lui, le roi, est au milieu de son armée, il s'avance, escorté de part et d'autre et protégé par ses troupes. Et bien que dans une si grande multitude on aperçoive des armes de divers genres, les sacrements et les observances des peuples qui le précèdent et qui le suivent, tous cependant se dévouent à combattre pour un seul roi, à suivre un seul étendard, à pourchasser un seul ennemi, à gagner la couronne d'une seule victoire ». (*De Sacr., Prol.*, c. II. — PL. 176, 183)

(2) *Cf.* Saint Paul, *ad Gal.* IV. 21-31.

Nombreux sont donc les appelés qui entrent par la foi dans l'église et là reçoivent les sacrements du Christ, comme des onguents et des antidotes préparés en vue de la réfection et de la parure des âmes.

Mais parce que la bouche de la Vérité déclare : « Beaucoup sont appelés, peu sont élus », tous ceux qu'on admet à recevoir ces soins ne sont pas destinés à être choisis pour la royauté. Ceux-là seuls le sont qui s'appliquent à se purifier et à s'embellir par le moyen de ses sacrements, de façon qu'au jour de leur entrée chez le roi, ils se trouvent tels que le roi se décide à les choisir plutôt qu'à les écarter (1).

Considère donc où tu te trouves, et tu comprendras ce que tu dois faire. Ton fiancé t'a placée dans le triclinium (2) où les épouses se parent ; il t'a donné divers pigments et aromates, il t'a fait servir les mets royaux de sa table, il t'a procuré tout ce qui pouvait être utile à ta santé, à ta réfection, à l'entretien de ton visage et à l'achèvement de ta beauté.

Prends garde, en conséquence, d'être négligente dans le soin de toi-même, afin qu'à ton dernier jour,

---

(1) Hugues introduit la *tropologie*. « On y déduit du trait rapporté ce qui doit être fait » (*De Sacr., Prol.*, c. IV. — PL. 176, 185). C'est l'application morale. La méditation a déjà pris le pas sur la lecture.

(2) Qu'on nous pardonne ce latinisme que Littré n'eût pas condamné. La métaphore moyenâgeuse à laquelle ce terme *triclinium* du texte sacré donnera lieu dans un passage subséquent serait inintelligible s'il était question d'une « salle à manger ».

lorsque tu seras présentée aux regards de ce fiancé, tu ne sois trouvée (à Dieu ne plaise !) indigne de sa compagnie. Prépare-toi comme il convient à une fiancée de roi, à la fiancée du roi céleste, de l'amant immortel.

L'Ame.

Une fois de plus, tu m'as remplie d'amertume et frappée d'épouvante. Si je saisis bien le sens de ces paroles, j'ai changé de disposition, mais je n'ai pas échappé au danger.

J'ai changé de disposition ; en effet, de cet amour vague et instable qui autrefois me tiraillait en tous sens, je suis convertie à l'unique dilection. Je n'ai pas échappé au danger, car, comme tu le dis, à moins de m'appliquer à en devenir tout à fait digne, je n'acquerrai pas le fruit de cette dilection.

Il te reste donc à m'instruire davantage de ce triclinium où sont nourries les épouses royales, des mets royaux et de tout ce qui leur est fourni pour l'entretien de leur beauté.

Son amour me provoque ; je veux acquérir à tout prix ce sans quoi je ne parviendrai pas à en goûter l'affection. Oh ! Si je pouvais être celle-là dont le roi prisera la grâce et la parure ! Que celle-là est heureuse ! Elue plus que les élues, celle que son application conduira jusqu'à pareille fin ! Comme je tiendrais pour peu toutes mes peines, si je pouvais, à force de zèle, arriver à ce terme !

Ne lésine pas à m'apprendre dans le détail quels sont ces remèdes grâce auxquels mon visage pourra recouvrer sa beauté. Je brûle de plaire à celui en qui je reconnais une charité si bienveillante à mon égard, un amour si délectable.

HUGUES.

A vrai dire, c'est bien là ce que tu as à faire, et je prie celui qui t'en a donné la volonté de te dispenser les forces nécessaires pour aller jusqu'au bout.

Tu demandes ce qu'est le triclinium, demande aussi ce qu'est l'appartement du roi. Représente-toi ces deux places qu'il te faut considérer. Dans le triclinium les fiancées sont préparées aux noces, qui se célèbrent dans l'appartement royal. L'église est à présent comme ce triclinium, où les fiancées sont préparées aux noces futures, et la céleste Jérusalem, comme l'appartement du roi où les noces se célèbrent. Lorsque s'est écoulé le temps de la parure, elles passent du triclinium dans l'appartement du roi ; elles viennent, après le temps des bonnes œuvres, en recevoir les fruits.

L'église actuelle est appelée tri-clinium à cause des trois ordres de fidèles, ceux qui vivent dans le mariage et ceux qui gardent la continence, soit qu'ils gouvernent l'église, soit qu'ils s'engagent dans la virginité.

Expliquons maintenant les onguents, les divers pigments, les mets et les vêtements destinés au soin des fiancées. Il ne faut pas l'oublier, si le fiancé a

aimé gratuitement ces âmes souillées et laides, c'est encore lui qui leur fournit tout ce qu'elles utilisent pour leur parure. D'elles-mêmes, elles n'ont rien pour lui plaire qu'elles n'aient reçu de lui. Si tu as de quoi t'orner, sache-le bien, c'est un effet de son amour ; tu n'as rien qui ne vienne de lui.

Dans ce triclinium tu trouves d'abord la fontaine du baptême et le bain de la régénération, où tu te purifies de la souillure des crimes d'autrefois, ensuite le chrême et l'huile, dont l'onction te revêt du Saint-Esprit.

Ointe ainsi et comme inondée de l'onction d'allégresse, tu viens à table et tu y prends la nourriture du corps et du sang du Christ ; engraissée de la sorte et restaurée, tu te débarrasses de cette funeste maigreur, suite de la disette passée ; tu retrouves ton embonpoint, tu reprends ta première vigueur et tu recouvres en quelque sorte ta jeunesse.

Tu te revêts alors du manteau des bonnes œuvres, tu t'embellis du fruit des aumônes et de la parure variée des jeûnes et des oraisons, des saintes veilles et des autres œuvres de piété. Viennent enfin les aromates des vertus, dont le parfum suave chasse l'odeur de tes souillures invétérées ; bref, tu te vois toute changée, toute transformée ; te voilà plus joyeuse, plus alerte, plus florissante. On t'offre aussi la Sainte Ecriture comme un miroir où tu peux voir ton visage et examiner si tu n'as rien d'inconvenant dans la tenue.

Que réponds-tu, mon âme ? Sais-tu si de tout cela

tu as reçu quelque chose jusqu'ici ? Assurément tu as été lavée à la fontaine, tu as reçu l'onction du chrême, tu t'es nourrie des aliments et abreuvée des boissons de la table du roi.

Mais peut-être t'es-tu souillée de nouveau : tu as les larmes ; elles peuvent te laver derechef. Une fois de plus, l'onction s'est desséchée en toi : rafraîchis-la par une bonne et fervente dévotion. La disette prolongée a recommencé à t'épuiser, lave-toi dans les larmes ; et renouvelée par l'onction d'une pieuse contrition, retourne te sustenter (1).

---

(1) « C'est une admirable disposition de Dieu, d'avoir prévu, dans l'exercice de la vertu, la multiplicité, la variété et l'intermittence: l'esprit humain trouve de l'occupation dans la multiplicité, du plaisir dans la variété, et une récréation dans l'intermittence. Il y a des endroits sacrés, des églises, des temps déterminés pour les réunions du peuple fidèle ; il y présente à l'unisson ses actions de grâces, ses prières et ses vœux. Tantôt Dieu est prié en particulier dans le silence, tantôt il est dévotement loué par l'harmonie de toutes les voix. La forme des louanges divines varie, elle aussi; ici, la psalmodie allume la dévotion, là, des hymnes et des cantiques excitent l'allégresse divine, là encore des leçons se récitent pour l'instruction morale des Chrétiens. Nos actions elles-mêmes varient au cours du service divin: nous y sommes tantôt debout, tantôt prosternés, tantôt inclinés, tantôt en mouvement: les attitudes du corps expriment l'état de l'esprit... il y a un grand nombre de pratiques saintes et de sacrements où la foi trouve matière à s'exercer et à se récréer. Ainsi, tandis que l'âme fidèle est conduite extérieurement aux divers exercices de piété par la dévotion, elle s'innove de plus en plus à l'intérieur par la sainteté ». (*De Sacr.*, l. I, p. IX, c. III. — PL. 176, 321).

Vois donc ce concours universel d'une paternelle dispensation. Tu n'avais rien, on te donna ; tu perdis, on te rend ; jamais tu n'es délaissée, afin que tu connaisses la grandeur de la dilection de celui qui t'aime. Il ne veut pas que tu te perdes : c'est pourquoi il montre tant de patience à t'attendre ; c'est pourquoi, dans sa tendresse, il consent à te sauver, toutes les fois que, de nouveau, ta négligence t'a perdue.

Combien d'hommes déjà ont péri, qui avaient reçu ces avantages avec toi, mais n'ont pas eu, comme toi, le bonheur de les recevoir encore une fois après les avoir perdus. Tu fus aimée plus qu'eux tous, toi à qui l'on rendit avec tant de bonté ce qui, après une première perte, leur était refusé avec tant de rigueur.

N'as-tu reçu aucune grâce pour faire le bien ? La bonne volonté, cependant, ne t'a pas été soustraite. Si tu fais de grandes œuvres, c'est par une sublimation miséricordieuse. Si tu n'en fais pas, c'est peut-être par une humiliation salutaire. Lui sait mieux que toi ce qui te convient ; la bonne disposition à son égard, c'est de croire que tout ce qu'il fait est bien fait.

Peut-être n'as-tu pas la grâce des vertus ; mais alors, tandis que les assauts du vice te secouent, tu te consolides dans l'humilité. Le parfum de l'humble infirmité l'emporte devant Dieu sur la vertu superbe.

Garde-toi d'oser rien préjuger contre ses dispositions ; prie-le plutôt, avec crainte et respect, qu'il te soit fait comme il l'entend, que dans sa miséricorde il dilue tes défauts, s'il t'en reste, que dans sa bonté il parachève tes qualités naissantes et qu'il te conduise à lui par la voie qui lui plaira.

Que te dirai-je encore ? Pouvons-nous ajouter quelque chose pour manifester davantage sa dilection ? C'est à toi que je parle, ô mon âme, as-tu quelque chose à ajouter ? Que dirais-tu ? Si tu parles de ce qui te concerne, tu ne parleras pas des autres, et si tu parles des autres et de toi, tu ne dirais pas tout. Qui donc pourrait tout dire ? Et cependant, nous le savons, l'origine de tout c'est la charité.

Voici deux hommes : ils sont de même noblesse, et naissent à la même heure. L'un est laissé dans la pauvreté, l'autre est élevé aux richesses, et c'est la charité qui opère l'un et l'autre, à celui-là elle donne l'humilité dans la pauvreté, à celui-ci la consolation dans l'abondance. Tel homme est débile, tel autre vigoureux : celui-là est retenu de faire le mal, celui-ci est fortifié pour s'adonner aux bonnes œuvres ; la charité les éprouve tous deux, elle ne les réprouve pas. Tel est éclairé par la sagesse, tel est laissé dans la simplicité de son bon sens ; c'est pour qu'ils s'appliquent, celui-ci à se mépriser, celui-là à connaître son créateur, mais à tous deux la charité a voulu se montrer.

Tel est l'amour de Dieu à notre égard. Pour

autant qu'il dépend de sa bonté, il n'est rien en tout ce qu'endure la pauvre humanité qu'il ne tourne à notre avantage.

Louange divine.

Je confesse vos miséricordes, Seigneur mon Dieu ! Douceur de ma vie, lumière de mes yeux, vous ne m'avez pas abandonné ! Que vous rendrais-je pour tout ce que vous m'avez accordé ? (1)

Vous voulez que je vous aime,... Et comment vous aimerai-je ? Et combien vous aimerai-je ? Que suis-je, moi, pour vous aimer ?

Et pourtant je vous aimerai, Seigneur, ma force, mon soutien, mon refuge, mon libérateur, mon Dieu, mon secours, ma protection, mon gage de salut, mon adoption (2). Que de choses je pourrais dire encore ! Vous êtes le Seigneur mon Dieu ! O mon âme, qu'allons-nous faire pour notre Dieu, de qui nous avons reçu tant et de si grands biens ? Car il ne

---

(1) *Ps.* 115. v. 3 (*Vulg.*).

(2) *Ps.* 17. v. 2-3 (*Vulg.*). Subitement l'*oraison* a succédé à la méditation, et c'est l'oraison sous sa forme la plus parfaite, au jugement du Victorin lui-même: « La pure oraison, dit-il, survient lorsque l'âme est si enflammée par l'abondance de la dévotion, qu'après s'être tournée vers Dieu pour lui demander quelque chose, elle oublie, dans l'intensité de son amour, l'objet de sa demande; avide de jouir de l'amour de celui qu'elle aperçoit, désireuse de vaquer librement à cet amour, elle laisse de côté spontanément le souci qui l'amenait à la prière » ... (le mérite de cette oraison provient de ce qu'elle s'in-

s'est pas contenté de nous donner ses biens comme aux autres : jusque dans nos méfaits, nous devons bien le reconnaître, il nous a singulièrement aimés, voulant que nous l'aimions de même, et en raison du bien, et en raison du mal qui est en nous.

Vous m'avez donné de vous connaître, Seigneur, et de comprendre mieux que beaucoup d'autres les secrets de votre révélation. Vous en avez laissé d'autres, du même âge que moi, dans les ténèbres de l'ignorance, et c'est en moi, de préférence, que vous avez infusé la lumière de votre sagesse. Vous m'avez donné de vous connaître avec plus de vérité et de vous aimer avec plus de pureté, de croire en vous avec plus de sincérité, et de vous suivre avec plus d'ardeur.

Vous m'avez donné des sens délicats, une intelligence facile, une mémoire tenace ; vous y avez joint une langue diserte, une parole agréable, une science persuasive ; de vous me sont venus, et l'efficacité dans le travail, et le don de plaire dans les relations, et l'avancement dans les études ; et je vous dois encore le succès dans les entreprises, le réconfort

---

spire, non de la crainte ni de la confiance, mais du parfait amour)... « Plus cette oraison qui ne s'exprime que par mots décousus est imparfaitement significative à l'extérieur, plus elle surabonde de dilection à l'intérieur. L'affection a cela de particulier que plus elle est grande et ardente, moins elle peut s'exprimer en paroles... Ce genre d'oraison par de simples mots appartient à la pure oraison... » (*De Modo orandi*, c. II. — PL. 176, 980).

dans les difficultés et la circonspection dans la prospérité.

Quelle que fût la direction où je me tournais, partout votre grâce et votre miséricorde m'y ont précédé. Que de fois je me suis cru exténué, et soudain vous me soulagiez ! Errant, vous m'avez ramené ; ignorant, vous m'avez instruit ; pécheur, vous m'avez repris ; triste, vous m'avez consolé ; quand je désespérais, vous m'avez ranimé ; quand j'étais tombé, vous m'avez relevé ; quand je restais debout, vous m'avez soutenu ; lorsque j'allais vers vous, vous m'avez conduit, lorsque je suis venu, vous m'avez accueilli.

Toutes ces prévenances, vous les avez eues, Seigneur mon Dieu, et combien d'autres encore, dont il me sera toujours doux de me souvenir, de m'entretenir et de vous remercier, afin de vous louer et de vous aimer pour tous vos bienfaits, ô Seigneur mon Dieu ! (1)

---

(1) Heureuse l'âme qui voit en elle-même et en toute chose la conduite de Dieu ! Hugues décrit ici un mode d'oraison éminent, une vue simple, intuitive et constante de l'action de la Bonté divine; c'est une attitude de foi qui fait percevoir concrètement à l'âme que tout est dans la main de Dieu. Cette contemplation se trouve souvent indiquée dans l'Ecriture.

Mais elle est *peu apparente;* le Victorin semble ne pas la remarquer. Il raconte ce qu'il voit, comme s'il était tout naturel qu'il le vît, et il oublie que la grande faveur de Dieu, c'est de lui accorder de le voir. Nous observerons bientôt le spéculatif tout autrement ému par une contemplation passagère mais brillante.

A présent tu possèdes, ô mon âme, ton gage de fiançailles, et dans ce gage tu connais ton fiancé. Pour lui garde-toi intacte, sans souillure, toute pure et immaculée. Autrefois tu as été courtisane, maintenant te voici devenue vierge : son amour se plaît à rendre aux âmes tombées leur pureté, et à la garder aux cœurs innocents.

Mais souviens-toi toujours de la miséricorde qu'il t'a témoignée, et si tu veux apprécier la grandeur de son amour, songe que jamais sa bienfaisance ne t'a manqué.

L'Ame.

Vraiment, je l'avoue, on a raison de le dire singulier, cet amour qui s'épanche sur une multitude d'êtres et embrasse néanmoins si personnellement chaque individu. Oh ! En vérité, qu'il est beau, qu'il est magnifique, ce bien qui se répand sur tous et se donne tout entier à chacun, ce bien qui préside à la totalité et remplit les unités, présent partout, soucieux de tous, et avec cela, pourvoyant aux particuliers comme à l'ensemble !

Ainsi, lorsque je considère ses miséricordes à mon égard, il me semble (si je puis ainsi parler) que Dieu n'a pas d'autre souci que celui de veiller à mon salut, je le vois tout occupé à me garder ; c'est comme s'il oubliait les autres pour ne s'intéresser qu'à moi. Il se montre toujours présent, toujours prêt à me servir. De quelque côté que je me

tourne, il ne m'abandonne pas ; où que je me trouve, il ne s'éloigne pas ; quoi que je fasse, il me prête son assistance ; bref, qu'il m'accompagne sans cesse en toutes mes actions et en toutes mes pensées, comme témoin et, pour autant qu'il dépend de sa bonté, à titre de coopérateur individuel, il le montre à l'évidence par l'effet même de son opération.

La chose est donc manifeste, si nous ne pouvons pas encore voir sa face, sa présence pourtant, jamais nous ne pouvons l'éviter. Pour moi, je l'avoue, à considérer plus attentivement cette réalité, je me sens envahie de crainte autant que de honte, en voyant que celui à qui je brûle de plaire est partout à mes côtés et observe tout ce qui se cache en moi.

Oh ! Que de mouvements dont je rougis devant ce regard ! Ils m'inspirent la crainte de lui déplaire, beaucoup plus que mes actions louables (s'il en est en moi) ne me permettent la confiance de lui plaire. Oh ! Si je pouvais un instant me dérober à ses yeux, jusqu'à ce que j'eusse nettoyé toutes ces taches, pour paraître immaculée enfin devant lui ! Comment pourrais-je lui plaire en cette difformité, quand moi-même je ne peux m'y souffrir !

O souillures anciennes ! O souillures laides et honteuses ! Pourquoi donc adhérez-vous si longtemps ! Allez, partez, et ne vous risquez plus à offenser les yeux de mon bien-aimé ! Ne vous y trompez pas, son secours aidant, vous ne resterez pas toujours avec moi, bien que, ma nonchalance

aidant, vous n'ayez pas encore été exterminées. Je l'ai juré, désormais je ne vous garde plus, je ne vous aime plus ; non, je déteste, j'abhorre de tout mon être votre turpitude !

Dès à présent, même si mon fiancé ne pouvait me voir, je ne voudrais plus de votre infection. A plus forte raison lorsque je suis exposée à ses regards : l'offense qu'il reçoit m'afflige plus que ma propre laideur. Retirez-vous ! En vain vous persistez à adhérer : même si vous demeurez avec moi, vous n'êtes plus miennes. Je vous juge étrangères à mon sort et, à l'avenir, plus rien de commun entre nous ! Je possède un autre exemplaire à qui j'ambitionne de me conformer ; je ne cesse de le regarder et je puise en cette vue, dans la mesure du possible une ressemblance toujours plus parfaite. De lui j'ai appris, entre autres choses, que je dois vous extirper. et je sais déjà comment je le ferai ! (1)

HUGUES.

Nous assistons ici à un fait étrange ; peut-être n'en es-tu pas surprise parce que tu ne comprends

(1) Le Soliloque a été un exercice de *circonspection*, surtout en cette dernière partie. La circonspection est plus directement rapportée à l'*opération* (*Cf.* Introduction, p. 50); Hugues la définit: « une exploration de l'âme examinant les choses du monde avec intelligence, prudence et discernement » Ce passage nous en offre la conclusion pathétique. Il répond de tout point à l'exhortation du *De Contemplatione*, §. 3. (B. Hauréau, *Nouv. Ex.*, p. 180-181).

pas encore ce que je vais te dire. J'observe en effet que, dès le début de notre entretien, tu m'as présenté beaucoup de difficultés qui s'opposaient en apparence à la dilection, et toujours la vertu de cette dilection, loin d'en être énervée, n'a fait que s'y confirmer.

Tu as dit qu'une dilection à la fois singulière et générale était impossible : elle a paru plus admirable, en cela même qu'elle était l'un et l'autre. Ensuite tu as dit que tu n'étais pas l'objet d'un amour parfait : tu te savais élue pour lui être préparée, et tu n'étais pas encore admise à la chambre nuptiale. Et de nouveau sa dilection t'apparut d'autant plus grande que plus grande était sa patience à attendre ta perfection.

Enfin, il y a un instant, tu hésitais à croire qu'en cette difformité que tu subis malgré toi tu puisses être aimée par lui ; mais lorsque tu doutais ainsi, tu ne te souvenais plus qu'autrefois tu fus aimée dans ta corruption. Si donc alors il t'a aimée, toute souillée et sans la moindre beauté, combien ne t'aimera-t-il pas davantage, maintenant que déjà tu as commencé à t'embellir et à te dégager de la servitude passée ! C'est une des gloires de sa dilection que de daigner chérir une imparfaite. Certes il voit encore en toi certains défauts qui ne lui plaisent pas, mais il est charmé de ce que tu commences à haïr en toi-même ce qui lui déplaît. Il tient compte, non pas tant de ton état, mais de ton propos, non pas

tant de ce que tu es, mais de ce que tu veux être, si du moins tu fais ton possible pour mériter de devenir ce que tu n'es pas encore.

L'Ame.

Voudrais-tu agréer que je te pose une dernière question ? Quelle est donc cette douceur qui parfois, lorsque je songe à lui, me touche et m'attache avec tant de véhémence et de suavité ? C'est comme si j'allais m'être enlevée à moi-même pour être ravie je ne sais où. Soudain je me trouve nouvelle et toute transformée, et je ne saurais exprimer comme je suis bien. Ma conscience est ensoleillée, j'oublie la peine de toutes mes misères passées, mon esprit exulte, mon intelligence s'éclaire, mon cœur s'illumine, mes désirs s'égaient, je vois que je suis ailleurs, je ne sais où ; il y a là, à l'intérieur, quelque chose que mon amour tient embrassé, et je ne sais ce que c'est, et cependant je voudrais de toutes mes forces le retenir et ne le perdre jamais. Mon esprit lutte en quelque sorte délicieusement pour ne pas se retirer de celui qu'il veut étreindre toujours, et comme s'il avait découvert en lui la fin de ses désirs, il exulte souverainement et ineffablement sans rien chercher de plus, sans aspirer à rien au delà, voulant être ainsi sans cesse.

Est-ce lui, mon bien-aimé ? Dis-le moi, je t'en prie, pour que je sache si c'est lui ; s'il vient encore

à moi, je le supplierai de ne pas se retirer, de demeurer toujours.

HUGUES.

En vérité, c'est lui, c'est ton bien-aimé qui te visite. Mais il vient invisible, il vient caché, il vient insaisissable. Il vient pour te toucher non pour que tu le voies ; il vient pour t'avertir, non pour que tu le saisisses ; il vient, non pour s'infuser tout entier, mais pour se laisser goûter, non pour emplir ton désir, mais pour attirer tes affections. Il t'offre comme des prémices de sa dilection, il ne te montre pas encore la plénitude de la parfaite satiété (1).

Et c'est là le gage le plus précieux de tes fian-

---

(1) Hugues vient de décrire un des modes supérieurs de la contemplation divine ici-bas. C'est l'oraison de *suspension* ou de *silence*, le *sommeil spirituel*, qui suit la purification parfaite de l'âme décrite dans le Soliloque: « Lorsque l'âme, élevée à elle-même, comprend son mode d'être, reconnaît sa transcendance par rapport aux êtres corporels, et s'élance de son intellect vers l'intellect de son Auteur, que fait-elle, purifiée par la suspension ainsi adoptée, sinon tendre à la sérénité, au silence du ciel ?

« Ce silence est triple: c'est le silence de la bouche, de l'esprit et de la raison. La bouche ne parle plus, car l'âme est toute ravie au dedans: l'esprit, lui aussi, fait silence, car cette joie ineffable qu'il ressent, il ne peut en aucune façon la comprendre: la raison est comprimée dans le silence, car l'activité ne procède plus de la raison humaine, lorsque l'âme est inondée intérieurement des flots de la divine onction.

« Ainsi pénétrée par l'onction, le sommeil de la céleste

çailles : celui qui plus tard se donnera à toi pour être contemplé et possédé durant l'éternité, dès cette heure, se laisse goûter par toi, pour que tu reconnaisses combien il est doux.

Ces visites incessantes qui te raniment pour que tu ne fléchisses pas, c'est, en attendant le ciel, la consolation de son absence.

Mon âme, à mon tour je te fais une demande ; nous avons à présent beaucoup parlé : après tous ces éclaircissements, puisses-tu ne reconnaître que lui, n'aimer que lui, ne suivre que lui, pour l'atteindre et le posséder lui seul !

L'AME.

C'est ce que je souhaite, ce que je désire, ce que je convoite de tout mon cœur.

---

douceur s'empare d'elle, et alors elle repose, liquéfiée dans l'embrassement de la suprême lumière. Ce sommeil de l'âme est triple, car l'âme est ravie vers ces indicibles réalités selon ses trois puissances. Elle y subit comme un sommeil de félicité, un repos délicieux, dans l'oubli du monde et d'elle même, elle est placée devant et sur le trône de Dieu. La raison de l'âme dort, car elle ignore la cause d'une telle félicité, elle ne peut suffire à en saisir l'origine, le progrès et la fin. La mémoire dort: tout assoupie par cette allégresse et cette suavité elle ne se souvient plus d'aucune de ses souffrances. La volonté dort, car elle ne sait qu'elle ressent cette suavité de l'ineffable joie. C'est pourquoi l'Apôtre a dit: « Celui qui adhère à Dieu fait un avec son esprit ». (*De Contemplatione.* — B. Hauréau. *Nouv. Ex.*, pp. 207-208) ».

TABLE.

INTRODUCTION

I. L'ancien élève d'Hamersleben . . . 9

II. Le Soliloque 15

III. La pensée hugonienne 21

Dilection de désir 23

Progrès de la sagesse 32

Intériorité ascendante 37

Ascèse spéculative 42

LE GAGE DES DIVINES FIANÇAILLES

Prologue. 57

Soliloque 59

I. *Section Ascétique et Mystique.*

Ouvrages parus :

Nos 1, 8, 11. — **La Prière de toutes les heures.** 3 séries de 33 méditations, par Pierre CHARLES, S. J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain, (deux séries parues.) La série 5.00 fr.

Nos 2, 3, 4, 5. — **Lettres de S. François Xavier.** Nouvelle traduction française en 4 volumes par Eugène THIBAUT S. J., Docteur en philosophie et lettres.
1re série. En Portugal et aux Indes (1540-1547). La série 3.50 fr.
2me série. Seconde Mission des Indes (1548).
3me série. Mission du Japon (1549-1551).
4me série. Retour aux Indes et Mission de Chine (1551-1552).

Nos 6, 7. — **Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré Cœur,** par Arthur VERMEERSCH, S. J., professeur de théologie morale à l'Université grégorienne, 6me édition. 2 vol. 16.00 fr.

No 9. — **Le Miroir de l'âme ou le Soliloque** de Henri DE HEMBUCHE DE LANGENSTEIN dit de Hesse (1340-1397) traduit et annoté par E. MISTIAEN, S.J. 2.50 fr.

No 10. — **Dieu est en nous, Vivons avec Lui,** par Pierre CAENEN, S. J, 2.50 fr.

No 12. — **Le Gage des divines Fiançailles** *(De Arrha animae),* par HUGUES DE SAINT-VICTOR (1096-1141), traduit et annoté par MICHEL. LEDRUS, S. J. 3.00 fr.

Hors série :

— **Recollectiones Precatoriae,** desumptae ex XIV libris de Perfectionibus moribusque divinis necnon ex tractatibus de Numinis Providentia et de Praedestinatione R. P. Leonardi LESSII, S. I., ad utilitatem ac commoditatem piorum fidelium seorsum impressae. Edidit Carolus VAN SULL, S. I. 2.50 fr.
— (Eiusdem auctoris opuscula alia parantur).

II. *Section Théologique.*

Ouvrages parus :

Cette section publie deux Revues

1) **La nouvelle Revue Théologique,** publiée tous les mois sous la direction de quelques Professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus, à Louvain. 49 Tomes parus. Abonnement au T. 50 (1923) Belgique et France : 15.00 fr. Autres pays : 20.00 fr.

2) **Periodica de re canonica et morali Religiosis et Missionariis utilia,** 11 tomes parus. Abonnement au T. XII, 1923. 15.00 fr.

— **Theologia Moralis.** *Principia — Consilia — Responsa.* — 3 vol. in-8o. Primum volumen complectens longiorem et accuratam Introductionem, —Tractatus generales de Actibus humanis — de Legibus — de Conscientia — de Peccatis — de Subsidiis humanae libertatis, — auctore A. VERMEERSCH, S. I., doctore utriusque iuris, lectore theologiae moralis in Universitate Gregoriana. — Pretium huius voluminis : 14.50 fr. Linteo religatum : 18.00 fr. A dorso corio 23.50 fr. (Eiusdem operis vol. II et vol. III anno 1923 sequentur).

En préparation :

— **Théologie Morale,** 3 vol. Traduction française de la Theologia Moralis du P. A. Vermeersch, S. J.

— **La Robe sans Couture.** — Un essai de Protestantisme Catholique. — La Haute Église allemande actuelle par PIERRE CHARLES, S. J. *(sous presse.)*

— **L'Origine de l'Église Catholique.** 1. L'Evangile du Règne de Dieu, par Paul Claeys Bouûaert, S. J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain.

— **Le Spiritisme en Belgique,** par Pierre CHARLES, S. J.

— **Baius et le Baianisme,** par François-Xavier JANSEN, S. J. Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

— **La Théologie de la Communion,** par Pierre CHARLES, S. J.

— **La Liturgie du Baptême,** par Edouard de MOREAU, S. J., Docteur en philosophie et lettres, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain.

— **Le Vœu du plus parfait,** par Joseph CREUSEN, S. J., Docteur en philosophie et lettres, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

III. *Section Philosophique.*

Ouvrages parus :

— **Le Point de Départ de la Métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du Problème de la Connaissance, par Joseph MARÉCHAL, S. J., Docteur en sciences, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain. 6 cahiers d'environ 200 pp. chacun, mis en vente séparément dans l'ordre suivant :

Cahier I. — De l'antiquité à la fin du moyen âge : La critique ancienne de la connaissance. 12.50 fr.
Cahier II. — Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant. 12.50 fr.
Cahier III. — La Critique de Kant. 12,00 fr.

En préparation :

Cahier IV. — Par delà le Kantisme : Vers l'Idéalisme absolu.
Cahier V. — Le Thomisme devant la philosophie critique.
I. Essai exégétique d'une Epistémologie selon S. Thomas.
Cahier VI. — Le Thomisme devant la philosophie critique.
II. Comparaison avec quelques philosophies récentes.

— **Principes d'Economie sociale,** par Valère FALLON, S. J., Docteur en sciences politiques et sociales, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J. de Louvain. 2me Edition revue et mise à jour, (broché). 8.00 fr. cartonné 11.00 fr.
Etranger (broché) 10,00 fr. cartonné 13.00 fr.

— **La Métaphysique du Kantisme,** par Pierre CHARLES, S. J.

— **Etudes sur la Dialectique hégélienne,** par Pierre SCHEUER, S. J.

— **Etudes sur la Psychologie des mystiques,** par Joseph MARÉCHAL, S. J.

Impr. « Les Presses Oruuthuuse » Rue Oruuthuuse 2, Bruges (Belgique).
Ch. Beyaert — C. Houdmont-Cortvriendt.

BV 5080 .H8314 1923
SMC
Hugh, of Saint-Victor,
1096?-1141.
Le gage des divines
fianpcailles (De Arrha
AYX-5094 (mcih)

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY